نفائس الفلسفة الغربية (٣)

يشرف على اصدارها الدكتور عثمان أمين
أستاذ الفلسفة بجامعة القاهرة

ديكارت

التأملات

في الفلسفة الأولى

الناشر: مكتبة الأنجلو المصرية

إهـــــــداء ٢٠٠٩

الاستاذة/ شهرزاد مصطفي الطاروطي

جمهورية مصر العربية

نفائس الفلسفة الغربية (٣)
يشرف على إصدارها الدكتور عثمان أمين
أستاذ الفلسفة بجامعة القاهرة

ديكارت

التأملات

في الفلسفة الأولى

ترجمه وقدم له وعلق عليه
الدكتور عثمان أمين
أستاذ الفلسفة بكلية الآداب بجامعة القاهرة

الناشر
مكتبة الأنجلو المصرية
١٦٥ شارع محمد فريد القاهرة

التأملات

تقــــديم

الطبعة الأولى

١ — تعريف بالتأملات :

« التأملات الميتافيزيقية » من روائع المؤلفات الفلسفية على الإطلاق ، وهى بلاريب أهم أجزاء الفلسفة الديكارتية وأجدرها بالاعتبار . ونظرة إلى المسائل التى تناولتها والحقائق التى بينتها تقنعنا بأنها أوفى ماألف الفيلسوف فى الميتافيزيقا بوجه عام ، وأبدع ما كتب فى النفس الإنسانية ووجود الله بوجه خاص[1] كما يشير إلى ذلك النص الكامل لعنوان الكتاب : « تأملات فى الفلسفة الأولى : وفيها يبرهن على وجود الله وخلود النفس »[2].

نشر ديكارت كتاب « التأملات » سنة ١٦٤١ باللغة اللاتينية

---

(١) كما ذكر الفيلسوف نفسه فى رسالة له سنة ١٦٣٧ (« مؤلفات ديكارت » ، طبع أدام وتانرى ، م ١ ص ٣٤٩ — ٣٥٠) .

(٢) « مؤلفات ديكارت » طبع أ — ت ، م ٧ ص ١٩ :

دون الفرنسية ؛ وكان قصده من ذلك ، كما يحدثنا هو نفسه ، أن يقصر كتابه على الخاصة دون العامة ، إذ أنه قد التزم « فى شرح المسائل الميتافيزيقية سبيلا قل سالكوه ، وبعد عن الطريق المألوف بعداً كبيراً »(١).

ورأى ديكارت أن يقدم للتأملات برسالة إهداء «إلى العمداء والعلماء بكلية أصول الدين المقدسة بباريس» يسألهم فيها أن يؤيدوا آراءه ، ويبين لهم أن منهجه الجديد فى الفلسفة — على الرغم مما بينه وبين منهج «المدرسيين» من إختلاف عميق — يستطيع أن ينصر العقيدة والدين ببراهين قاطعة من شأنها أن «تخرس ألسنة الملحدين»(٢). ولكى يضمن أن يظفر كتابه بحسن القبول عند علماء اللاهوت المسيحيين ، أرسله قبل الطبع إلى صديقه «الأب مرسن» ليطلع عليه مشاهير العلماء والفلاسفة ورجال الدين أمثال « أرنو »و« جسندى »و« هوبز » و « كاتروس »و« بوردان » وغيرهم. وتلقى «مرسن» من هؤلاء العلماء طائفة من الاعتراضات التى أوردوها على كتاب « التأملات » ، وكتب ديكارت ردوده عليها ؛ وجمعت « الاعتراضات والردود» ونشرت فى ذيل الطبعة

---

(١) انظر فى هذا الكتاب : تصدير من المؤلف إلى القارىء .
(٢) « مؤلفات ديكارت » طبع آدام وتانرى ، م ٤ ص ١٢٠ .

الثانية لكتاب « التأملات » سنة ١٦٤٢ . وفى سنة ١٦٤٧ نشرت للكتاب ترجمة فرنسية بقلم « الدوق دولوين »(١)، وقد راجعها ديكارت وصححها بقلمه ، وهذا مما يجعل الترجمة فى منزلة طبعة أصيلة .

* * *

ألف ديكارت كتابه هذا ليعرض على الخاصه مذهبه الميتافيزيقى عرضاً علمياً منظماً ، ويلاحظ أن الفيلسوف كان يحيل من أراد الوقوف على جملة نظراته فى الميتافيزيقا إلى هذا الكتاب وحده دون سائر كتبه . صحيح أنه قد أورد بعض المسائل الميتافيزيقية فى القسم الرابع من كتاب « المقال فى المنهج » ولكنه عرضها هناك عرضاً سريعاً ، ومسها مساً رفيقاً لم يكن يقصد فيه إلى التعمق والاستقصاء(٢)، على أن هذا العرض نفسه لا يفهم حق الفهم إلا بالرجوع إلى « التأملات »(٣)، وصحيح كذلك أن الباب الأول من أبواب كتاب « مبادىء الفلسفة » يبحث فى أصول المعرفة الإنسانية ، وهو لهذا كان أدخل فى بحوث الميتافيزيقا أو الفلسفة الأولى ، لكن هذا الباب أيضاً

(١) « الدوق دولوين » ابن وزير لويس الثالث عشر ، وكان من رجال العلم والبحث .

(٢) راجع فى هذا الكتاب : « تصدير التأملات » .

(٣) « مؤلفات ديكارت » طبع أدام وتانرى ، م ٣ ص ٢٩٦ ، ٢٩٧ .

لايتيسر فهمه جيداً إلا بعد قراءة «التأملات». أما كتاب « البحث عن الحقيقة» فهو محاورة نقدية بين أشخاص مختلفى الآراء ، ولا ندرى على التحقيق ماقصد إليه ديكارت من كتابتها . وإذن فيجب على الباحث عن الميتافيزيقا الديكارتية أن يلتمسها أولا فى كتاب « التأملات » الذى هو المرجع الأول فى هذا الباب .

* * *

٢ — الفلسفة الأولى :

والفلسفة عند ديكارت إنما تبدأ بالميتافيزيقا ، أى الفلسفة الأولى . والفلسفة عبارة عن دراسة الحكمة ؛ و« الحكمة ليست هى التبصر فى الأمور فحسب ، وإنما هى أيضاً ، وعلى الخصوص معرفة نظرية كاملة لجميع مايستطيع الإنسان أن يعرفه لتدبير حياته وحفظ صحته واختراع جميع الفنون »[1] . ولكن هذه المعرفة الكاملة ليست فى المعانى التى يجدها كل شخص فى نفسه بدون تأمل ، ولا فى المعارف المكتسبة من التجربة والمحادثة والقراءة إنما هى المعرفة عن طريق العلل والمبادىء الأولى التى يستنبط

(١) ديكارت « مبادىء الفلسفة » رسالة من المؤلف إلى مترجم الكتاب (« مؤلفات ديكارت » طبع جيبير ص ٧٨) .

منها كل ما يستطاع معرفته . والمبادىء التي يتحدث عنها ديكارت هنا هي الميتافيزيقا عينها : فإننا إذا وضعنا الميتافيزيقا استطعنا أن نستنبط منها سائر ماعداها « رأيت أن وجود هذا الفكر هو المبدأ الأول ، واستنبطت منه المبادىء التالية : أن هنالك إلهاً هو خالق كل ما فى العالم . ولما كان هو مصدر كل حقيقة فإنه لم يخلق أذهاننا بحيث تكون عرضة للخطأ فيما تقرر من أحكام على الأشياء التي نتصورها تصوراً واضحاً جداً ومتميزاً جداً . تلك هي المبادىء التي اصطنعتها فى الأشياء اللامادية أو الميتافيزيقية ، ومنها استنبطت بتمام الوضوح مبادىء الأشياء الجسمانية أو الفيزيقية ، أى أن هناك أجساما ممتدة طولا وعرضاً وارتفاعا ، وأن لها أشكالا وتتحرك على صورة مختلفة »[١] .

قد كان المدرسيون يعرفون الميتافيزيقا بما عرفها أرسطو حين قال إنها « علم الموجود بما هو موجود » ، أى أنها العلم بالخصائص الجوهرية للوجود . لكن هذا التصوير المدرسى للميتافيزيقا لا يقبله ديكارت ، إذ أن المشكلة الكبرى عنده هي أن نتبين متى يسوغ لنا إثبات الوجود ، وبعبارة أخرى أن الميتافيزيقا الديكارتية إنما

(١) هاملان : مذهب ديكارت » ص ٢٠ ، ٩٤ — ٩٥ .

تهتم بالذات التي تعرف ، والتي تقرر الوجود أكثر مما تهتم بالموضوع الذي يمكن أن يعرف أو يكون موجوداً .

ومادام ديكارت لايستطيع أن يحدد الميتافيزيقا من جهة الموضوعات التي تتناولها فلابد له من يميزها بعلامة ذاتية تحمل طابع الذات العارفة . وإذا كان الأمر كذلك فالميتافيزيقا عنده هي أشد العلوم يقينا ، وهي العلم الذي ينبغي أن نستيقن من نتائجه قبل أن نستيقن من نتائج العلوم الأخرى . والذي يضفي على الميتافيزيقا يقينها ليس هو طبيعة موضوعها ، بل الطريق الذي يسلكه الذهن في طلبها . ونحن نقرأ في كتاب «القواعد»: « ليس أمام الجنس البشري طرق مفتوحة للمعرفة اليقينية سوى طريق الحدس البديهي والإستنباط الضروري » [١] . فالواجب على الميتافيزيقا أن تسلك سبيل الحدس البديهي والاستنباط الضروري اللذين بينهما المنهج .

والمنهج الذي يحدد ماهية الميتافيزيقا هو المنهج الذي وصل إليه الفيلسوف بملاحظة العمل الذهني في الرياضيات : فقد لاحظ أن في الرياضيات استدلالات صحيحة لانجدها في غيرها ؛ وقرر أن من مرن ذهنه على عمليات الرياضيات أصبح أهلا للبحث عن

(١) « مؤلفات ديكارت » طبع آدام وتانري ، م ١٠ ص ٤٢٥ .

الحقائق الأخرى ، لأن منهج الفكر واحد فى جميع الأمور . وفى كتابى « القواعد لهداية العقل » و « المقال فى المنهج » بيان للمنهج الدقيق الذى يجب أن يتوخاه طالب الميتافيزيقا .

وإذن فالميتافيزيقا علم دقيق يمكن إثبات قضاياه بيقين رياضى : وقد صرح ديكارت فى الرسالة التى كتبها فى ١٥ أبريل سنة ١٦٣٠ أنه اهتدى إلى « السبيل إلى البرهنة على الحقائق الميتافيزيقية ببراهين هى أكثر بداهة من براهين الهندسة » ، وهو يقول فى موضع آخر : « ثق أنه ليس فى الميتافيزيقا شىء إلا أعتقد أنه واضح كل الوضوح للنور الفطرى ، ويمكن أن يبرهن عليه برهنة دقيقة »[1] وإذن فالميتافيزيقيا هى علم يعادل فى يقينه علم الهندسة إن لم يزد عليه ، وهى أكثر يقينا من الهندسة : لأن طائفة كبيرة من الحقائق الميتافيزيقية يمكن اكتشافها قبل أن يرفع الشك عن حقائق الرياضيات : « ولهذا ظن الشكاك وغيرهم أن إثبات وجود الله أمر غير ممكن ، وكثيرون حتى يومنا هذا يظنونه مستحيلا ؛ مع أن شأنه كشأن جميع الحقائق الميتافيزيقية ، إثباته ميسور جداً ، ويقينه أكثر من يقين براهين الرياضيات » .

(١) « مؤلفات ديكارت » طبع أ — ت ، م ٦ ص ١٧٧ .

وإذن فالبراهين الميتافيزيقية أكثر يقينا من البراهين الرياضية .

والميتافيزيقا عند ديكارت هي علم منهجه هو عين منهج الرياضيات ، بل إنها أكثر العلوم يقيناً ، لأنها من بين جميع العلوم الإنسانية الخالصة أكثرها إمكانا للبرهنة العقلية. فوجود الله وطبيعة الذهن والمادة يمكن إثباتها بدقة رياضية . زد على ذلك أن الميتافيزيقا يمكن أن يتعقلها جميع من يهتمون ببراهينها إهتماما كافيا وينظرون فى أدلتها « بأذهان قد تجردت عن الحواس » (١)، ومن أجل هذا لم ير ديكارت داعيا إلى مناقشة « التأملات » أو مراجعتها . فمادامت تحتوى على برهنة كاملة للحقائق الميتافيزيقية فقد انتهى الأمر ولا حاجة إلى زيادة عليها فيما خاضت فيه من مسائل . وقد اعتقد ديكارت أن ميتافيزيقاه وحدها هي الميتافيزيقا الصحيحة ، وأنه لا حاجة بالناس إلى ميتافيزيقا بعدها ، وإن كان من الميسور لغيره أن يهتدى إلى براهينها وهو يقول : « أرى أن جميع من أنعم الله عليهم بنعمة العقل يجب أن يستعملوه قبل كل شيء فى محاولة معرفة الله ومعرفة أنفسهم . وهذا هو الأمر الذى اتفقت عليه جمهرة الناظرين ، والذى وفقنى الله إلى أن أبلغ فيه ما يرضينى تمام الرضا»(٢).

(١) « مؤلفات ديكارت » طبع أ ـ ت ، م ١ ص ٣٥١ .
(٢) « مؤلفات ديكارت » طبع أ ـ ت ، م ١ ص ١٤٤ .

ولما كانت الميتافيزيقا الديكارتية تسيطر عليها مشكلة الوصول إلى اليقين فهى ليست نظرية فى وجود النفس والله والعالم فحسب ، إنما هى إعداد للمعرفة ، وللمعرفة العلمية على وجه الخصوص .

٣ — طريق التأملات :

ولنلق الآن نظرة على الطريق الذى سلكه ديكارت فى تأملاته :

خصص تأمله الأول لنظر ميتافيزيقى مداره البحث فى الضرورة العقلية التى تقضى بانتهاك سبيل الشك باعتباره تمهيداً للفلسفة.

ولكى نفهم منهجه فى ذلك يجب أن نتبين الأسباب التى جعلته يدعونا إلى أن نصطنع الأناة ، ونتوقف عن الحكم ، ونرفض التصديق بما يلقى إلينا من أقوال وآراء حتى ما كان منها شديد الرجحان ، فلا نسلم بأن شيئا من ذلك حق مالم نتبين بالبداهة أنه كذلك ؛ لأن بداهة العقل عند الفيلسوف هى معيار اليقين بمعنى أنها هى العلامة المميزة للمعرفة الصحيحة المبرأة من الخطأ والزلل .

لذلك ينبغى علينا أن نشك فى حقيقة الأشياء الحسية ، وفى أمور هذا العالم المادى ، عالم الشهادة. والواقع أن حواسنا كثيراً

ماتخدعنا . وليس ثمة مايفرق بين المنضدة الواقعية التى أكتب عليها والمنضدة المتوهمة التى قد أراها وأنا نائم . نعم إن ديكارت من حيث هو إنسان يحيا فى المجتمع ، كان يعلم جيداً كما يعلم سائر الناس أن المنضدة وغيرها من الأشياء الحسية موجودة فى الأعيان أى فى الواقع وخارج الأذهان ؛ ومذهب « الأخلاق المؤقتة » المبسوط فى كتاب « المقال فى المنهج » يثبت وجود هذا الاعتقاد عنده . لكن الفيلسوف إنما سلم بهذا استجابة لمطالب الحياة العملية لا إقتناعاً بأسلوب وحجج فلسفية : ومثل هذا التسليم العملى ليس معرفة بالمعنى العلمى الدقيق الذى يتوخاه المنهج الفلسفى الجديد .

وإذن فالشك فى حقيقية الأشياء الحسية معناه العدول عن كل معرفة لا تكون قائمة على حدس من حدوس العقل . والحدس عند ديكارت عبارة عن الرؤية العقلية المباشرة التى يدرك بها الذهن بعض الحقائق ، فتذعن لها النفس وتوقن بها يقيناً لا سبيل إلى دفعه . فالحدس نظرة من نظرات العقل بلغت من الوضوح مبلغاً يزول معه كل شك ، والحدس عقلى لأنه لا يتعلق بالحواس ولا بالخيال ، وإنما يختص بالذهن ، بل الذهن الخالص الصافى .

وبعد أن شك الفيلسوف فى حقيقة الأجسام وفى العالم الخارجى

أخذ يشك فى الحقائق الرياضية وفى الطبيعة الجسمانية على وجه العموم أى فى الامتداد الحسى، إذ أبى أن يعد الألوان والأصوات والطعوم وما إليها أشياء واقعية ، أى موجودة وجوداً خارج الذات العارفة . وقد يدهشنا أول الأمر ذهاب ديكارت إلى القول بأن الحقائق الرياضية يجب أن توضع هى أيضاً موضع الشك لأن المنهج الديكارتى نفسه مستخلص من التجارب الرياضية التى قام بها الفيلسوف ، فاطراح هذا الضرب من المعرفة أشبه بإنكار لفن البحث نفسه .

لكن هذا الشك إذا تأملناه وجدناه مع ذلك أمراً ضرورياً فتخيل إله خداع أو شيطان ماكر يضل صاحب الهندسة معناه الأخذ بالافتراض الذاهب إلى أن العقل الإنسانى يمكن أن يكون ناتجا عن قوة شريرة ، أو متولداً من قوة عمياء لم تمنحنا القدرة على التمييز بين الحق والباطل ، وبعبارة أخرى أرى — فى عملية من العمليات الحسابية مثلا — أن اثنين وثلاثة تساوى خمسة ، لكن ضرورة حاصل الجمع هذا إنما هى ضرورة داخلية ذاتية ، بمعنى أنها من ضرورات عالم الأذهان، وليس بلازم فى عالم الواقع وخارج الذهن أن يكون مجموع اثنين وثلاثة مساويا لخمسة ، ومن

الممكن أن يكون الفكر الإنسانى منحرفاً أو عاجزاً عن متابعة سير العالم[١].

* * *

وإذن فالشك الديكارتى قائم على الافتراض التالى : ليس هنالك تطابق بين الفكر والواقع ، وبعبارة أخرى ، إن البداهة شعور ذاتى داخلى لا يطابق شيئاً فى الخارج وفى عالم الواقع . وليس أمامى إلا طريق واحد للتخلص من هذا الافتراض اليائس . هو أن أعثر على يقين يكون الفكر فيه مطابقاً للواقع ضرورة .

توجد حالة من هذا القبيل ممتازة . حين أثبت أنى موجود تكون « الذات » التى تثبت هى أيضاً الذات التى توجد ، وهنا يلتقى الفكر بالواقع ويتحد به اتحاداً لا يدع مجالا للخطأ ، وعلى هذا النحو نكون أمام بداهة كاملة . أنا موجود حين أفكر ومن حيث أنى أفكر ، فكونى أفكر معناه أن لى وجوداً نفسياً وأن لى « وجدانا » أو « وعيا » كما نقول اليوم .

(١) راجع هنا ، تلخيص التأمل الأول .

نلاحظ أن ديكارت لا يخطر بباله أن ينكر أن هذا الفكر لا يمكن أن يترتب مثلا على وجود الجسم أو على أى شيء مادى آخر: إنه الآن لا يدرى، وهو لا يريد أن يتخطى فيما يؤكده مجال البداهة، وإنما الذى يريد أن يسجله هو أنه قد عثر على سند أول له متين يستطيع أن يعتمد عليه فى اطمئنان، ومن ثم يسائل الفيلسوف نفسه عن طبيعة الأشياء المادية. فلم كان هذا؟ لأنه قد إنساق فى مجازفة غير مألوفة، فهو مضطر إلى أن يثبت أن أول مرحلة من مراحل معرفتنا هى اكتشاف وجود أنفسنا أى ذواتنا، على حين أننا قد ألفنا منذ طفولتنا أن ندير أبصارنا صوب الأشياء فى العالم الخارجى. وهناك سبب آخر: هو أن الفكر المدرسى كان يسلم بالتجربة الحسية دون ضبط وتمحيص كثير، فكانت نظرته إلى الواقع نظرة شبيهة بالبدائية؛ أما النظرة الواقعية الحديثة فتريد أن تقيم عالم الحواس على العلم. ومن أجل هذا أراد ديكارت أن يبين لنا أن حواسنا لا تخدعنا فحسب، بل إنها تعرض علينا عالماً خارجياً لا يمكن أن تكون حقيقته مطابقة لمظهره، وأن أقرب العوالم إلى الحقيقة هو العالم الذى تصفه لنا الفيزيقا الرياضية، لا العالم التقريبى الذى تعرضه علينا إدراكاتنا الحسية(١).

* * *

(١) راجع هنا تلخيص التأمل الثانى.

قد علمت أنى موجود ، وفهمت طبقاً لهذا الأصل أن جميع الأمور التى أتصورها تصوراً واضحاً متميزاً هى حقيقية ؛ ومع ذلك فينبغى الا أنسى أنى هنا أمام حالة ممتازة يطابق الفكر فيها الوجود ، فليس ما يمنع ألا يكون هناك تطابق خارج ذهنى .

يرى ديكارت أن « الخواطر » (أو كما نقول نحن اليوم : « وقائع الوجدان » أو « خوالج النفس ») كالإرادة والانفعال ، لا توصف بالصدق أو بالكذب . فان الفكرة ، بمعنى مانسميه اليوم « تمثلا » أو « تصوراً » ، ليست صادقة ولا كاذبة : لأنى إذا اقتصرت على أن أتصور منضدة ، دون أن أقرر لها وجوداً أو أنسب إليها صفة فلا أكون مصيباً فى تصورى ولا مخطئاً . أما الحكم وحده فهو الذى يمكن أن يقع الخطأ فيه ، لأن الحكم ينطوى على تقرير للوجود .

وأنا أصدر على الأشياء أحكاماً كثيرة عفواً وبدون روية : فأقرر مثلاً أن الحرارة التى أشعر بها حادثة من النار ؛ ولكن ليس فى ذلك القول يقين : لأن من الممكن أن تكون الطبيعة ـ بمعنى مجموع نزعاتنا العميقة ـ منحرفة ، بل من الممكن أن يكون ذهنى نفسه ضالا ، لا يوصلنى إلى الحقيقة .

هنا يجب أن نتابع عن كثب تدليل ديكارت : يبدو أن

الفيلسوف قد انتهى إلى مأزق ليس من الميسور الخروج منه: كل تصور ذهنى يجب أن يكون صورة في الذهن لموضوع خارج الذهن؛ ولكن كل تصور إنما هو « نحو من أنحاء فكرى »، أى أنه داخل ذهنى: وأنا أتساءل هل يستطيع ذهنى أن يعرف العالم، أى أن يعرف شيئاً خارجاً عنه : فيبدو أننا واقعون فى دور منطقى .

عندئذ يعرض علينا ديكارت طريقة أخرى لتقسيم أفكارنا. ولسنا هنا بسبيل النظر فى الأفكار من حيث هى ظاهرات داخلية أو أحوال نفسية ، بل النظر فيها بالقياس إلى الموضوع الواقعى وبالقياس إلى «الجوهر» الذى تمثله. ويتحدث ديكارت عما يسميه « وجودها الموضوعى » أو « حقيقتها الموضوعية » ، ويعنى بذلك ما يوجد بالتمثل فى الفكر . واستعمال لفظ« الموضوعى» عند ديكارت مخالف لاستعمالنا الحديث لهذا اللفظ ، وما كان يقصده إنما ندل عليه اليوم بلفظ « الذاتى » .

ويضيف ديكارت إلى ذلك أن أفكاره تشارك «بالتمثل فى مراتب أعلى من الوجود أو الكمال » . وقد يبدو لنا اليوم غريباً أن يقال إن كائناً أفضل من آخر هو أعلى منه فى مراتب الوجود . والناس يميلون إلى الاعتقاد أن الشىء إما أن يكون موجوداً

أو غير موجود ولا يرون مراتب هناك؛ أما المدرسيون، وديكارت معهم ، فيرون أن هناك مراتب فى نطاق الوجود وفى نطاق الكمال. ومهما يكن الأمر فيكفى لفهم ما يريده ديكارت أن نلاحظ أن تمثلاتنا يمكن أن تصور لنا تارة موضوعات لا أهمية لها وتارة أخرى حقائق ذات مكانة رفيعة . ويسوغ حينئذ لديكارت أن يفرق بين تمثل الأحوال والأعراض — أى الصفات التى لا توجد بذاتها بل تفتقر إلى غيرها — وبين تمثل الجواهر ، أى الأشياء القائمة بذاتها والمستقلة عن غيرها ، وبين تمثل الوجود اللامتناهى أى الله .

فالمطلوب الآن أن نثبت أن الله موجود ، دون أن نخرج عن دائرة الكوجيتو (أى إثبات النفس من الفكر)، مادام افتراض الشيطان الماكر لا يزال ماثلا أمام الإنسان .

صرح ديكارت أولا أنه يجب أن يكون فى العلة من درجات الوجود مثل ما فى معلولها على الأقل ؛ وأن الكائن الذى هو أكمل لا يمكن أن يخلقه كائن أقل كمالا منه . هذا المبدأ يمتد من الوجود « الفعلى » أو « الصورى » - الذى نسميه اليوم بالوجود الواقعى، أى المستقل عن أذهاننا — إلى « الوجود الموضوعى » لأفكارنا؛ أى وجود ما تمثله فى أذهاننا . والعلة طبعاً لا تشمل

المعلول بالضرورة ، ولكن يكفي أن تشمله « على جهة الشرف » أي أن تكون أشرف منه .

إذا تقرر هذا فلا يمكن أن تكون فكرة الله ، من حيث إنها تمثل كائنا لا متناهيا ، مخلوقة لي أنا الكائن الناقص . ولا يذهبن بنا الظن إلى أن فكرة اللامتناهي تدل على سلب المتناهي ، وإنما تدل على حقيقة أعرفها مباشرة وفي ذاتها وقبل أن أعرف أي حقيقة متناهية محدودة : ومعنى هذا بعبارة أخرى انني اجدني عاجزاً عن الوصول من المتناهي إلى اللامتناهي ، واجدني عاجزاً عن إيجاد فكرة الله ، ومضطراً إلى الإقرار بأني لست مصدرها واني لا اهتدي في تجربة وجودي المحدود إلى شيء يوحي بحقيقة لاحد لها ، ومع ذلك فهذه الفكرة واضحة ومتميزة في ذهني ، خلافا للانطباعات والآثار التي ترد إلى من الحواس .

ولكن قد يقال : موقف ديكارت هنا موقف من لا يخاف على فكره أن يضله شيء من الخارج ، وكأنه قد اطمأن إلى أن افتراض الشيطان الماكر قد تقوض ولم يعد له وجود .

ولمح ديكارت هذا الاعتراض ، ومن أجل هذا يتساءل هل استطيع انا نفسي المالك لهذه الفكرة ، أن أكون موجودا

حين لا يكون هنالك إله ؟ » لكى يصل إلى الحق فى هذا الأمر رجع إلى تدبر وجود ذاته ، فقال : هذا الوجود الذى اعرفه مباشرة يبدو لى أنه فعل يرمى إلى المحافظة على ذاتى ، ولست ارى فرقا بين أن يكون الإنسان موجوداً وبين أن يعان على الاستمرار فى الوجود ، وأنا اتبين عجزى عن أن امنح نفسى الوجود كما أنى لست صاحب الفعل الذى يعيننى على استبقاء الوجود ويمنعنى من الفناء . وإذن ففكرة خالق لا متناه تعرض لنفسى عند التنبه إلى وجودى الخاص ولا فرق عندئذ بين قولى : « أنا موجود » وقولى : « الله موجود » .

ومع ذلك فليس ديكارت من أنصار وحدة الوجود ؛ والله الذى يثبته لوجودنا هو خالق لمخلوقاته لا متحد بها ، ويتجلى حضور الله فينا بما نستشعره من حاجة دائمة إلى بلوغ الكمال : أنا أشك ، وفعل الشك نفسه يبدو لى متنافياً مع طبيعتى الحقيقية وهى السعى إلى المطلق . وإذن فإنى قد اكتشفت ، بدون أن أخرج عن نفسى ، وجود موجود كامل لا يمكن أن يكون قد خلق عقلا منحرفا كل الانحراف فاسداً كل الفساد : والتفاؤل الذى نستشفه من المنهج الديكارتى يقوم على الضمان الذى يمنحه الله إياه(١) .

* * *

(١) راجع هنا : تلخيص التأمل الثالث .

نعلم أن الله موجود؛ ولم يكن بد من إثبات وجوده لتبرير المنهج . والمطلوب الآن أن نستخدم اكتشافنا وأن نستخلص منه نتائج يمكن أن نهتدى بها فى بحثنا .

أولا أن الإنسان يستطيع الوصول إلى الحقيقة ، ويستطيع أن يطمئن إلى نور البداهة ، ومع ذلك فالإنسان يخطىء أحياناً أليس خطأ الإنسان ظاهرة تتنافى مع واسع كـــرم الله ورحمته ؟ .

سرعان مايدرك ديكارت ما فى ذلك من خطر ، فيلوح له أنه ينبغى أن يستعين بالله لإقامة أسس البحث العلمى ، وهو لا يريد أن يجعل الله مبدأ يفسر به واقعة من الوقائع المعينة ، فإن أغراض الله لا يمكن النفاذ إليها ، ولا سبيل إلى الانتفاع بها فى إقامة بناء المعرفة الإنسانية ويبين الفيلسوف أن الخطأ ينشأ من عدم التناسب بين الذهن الذى يرى قليلا من الأشياء ، وبين الإرادة التى تستطيع أن تثبت أشياء كثيرة : فالإرادة لا متناهية تميل بطبعها إلى مجاوزة حدود المعرفة الواضحة المتميزة ، وتتعجل المصادقة على الأشياء التى يوحى بها الخيال . والذهن متناه ، لكنه يعيننى على التمييز بين الحق والباطل . ولئن كان ينقصنى أن يكون لى ذهن لامتناه ،

فالوقاية من الخطأ مرجعها إلى أنا وحدى ، فأنا المسئول عما أقع فيه من خطأ(١) .

* * *

ويتحدث ديكارت فى التأمل الخامس عن ماهية الأشياء المادية ، ثم يعود إلى الحديث عن الله ووجوده . استند إلى معيار البداهة ، فرفض مرة أخرى ان يضفى على المادة من الخواص إلا الإمتداد . أى خاصة الجسم فى أن يكون ممتداً . ولم يقبل إلا الحركة فى المكان ، وأنكر فى الوقت نفسه جميع « الصور الجوهرية » و « الصفات الخفية » وغيرها من الكائنات والمبادىء التى كان يتحدث عنها الفلاسفة « المدرسيون » . وقد نلاحظ أن « نيوتن » حين قال بمبدأ الجاذبية العامة قد أدخل فى العلم مايشبه تلك المبادىء الخفية التى ذهب إليها علماء القرون الوسطى . وقد خيل إلى الناس أول الأمر ان العلم النيوتونى قد ظفر فى هذا السبيل بنصر حاسم ، ولكن منذ ظهور « أينشتين » قد صار العلم ديكارتياً من جديد .

وينبغى ألا ننسى أن ديكارت رياضى ، وأن المثل الأعلى للبداهة

(١) راجع هنا : تقديم التأمل الرابع .

عنده هو البداهة الرياضية : فهو ينظر فى الفكرة الواضحة التى تكون فى الذهن عن الله ، فيجد أن شأنها كشأن فكرة المثلث. ومن ثم يعود إلى البرهنة التى قام بها فى التأمل الثالث وينقلها إلى هذا المستوى الجديد ، منتهياً إلى القول بأن هاتين القضيتين: « مجموع زوايا المثلث يساوى قائمتين » و « الله موجود » هما قضيتان متعادلتان فى اليقين(١) .

وليس من الضرورى فى التأمل السادس أن نتابع ديكارت فى تفاصيل مذهبه ؛ فهو يكتفى هنا ببسط النتائج العملية لما انتهى إليه . بعد أن بين أن النفس الإنسانية مستقلة عن البدن ، قرر أنها مع ذلك متحدة به اتحاداً وثيقاً ، وأن هذا الاتحاد أمر واقع تشهد به التجربة والمشاهدة ، وكل امرىء لابد متنبه إلى أنه يجمع فى ذاته بين طبيعتين متباينتين : جسمانية ونفسانية ؛ وهذا أمر واقع لا سبيل إلى المنازعة فيه . ويختتم الفيلسوف تأملاته مبيناً أن الأدلة على وجود عالم المادة والأجسام ليست من المتانة والوضوح بمنزلة الأدلة التى تؤدى إلى معرفـــة النفس وإلى معرفة الله(٢) .

---

(١) راجع هنا : تقديم التأمل الخامس .
(٢) راجع هنا : تقديم التامل السادس .

٤ — هذا التقديم :

اقتصرت فى هذا التقديم على التعريف بكتاب « التأملات » وبيان الطريق الذى سلكه الفيلسوف فيه ، ولم أر حاجة إلى أن اعرض لحياة ديكارت ومذهبه على وجه العموم ، لأنى أرى اليوم أن « أبا الفلسفة الحديثة » لم يعد فى حاجة إلى التعريف به لدى قراء اللغة العربية ففى سنة ١٩٣٠ نشر زميلى الأستاذ محمود الخضيرى ترجمة عربية لكتاب « المقال فى المنهج » قدم لها مقدمة جيدة عن حياة ديكارت وفلسفته ، وفى سنة ١٩٤٢ نشرت كتابا ألفته عن « ديكارت » وأعيد طبعه سنة ١٩٤٦ ، مع إضافة زيادات عليه وتنقيحات فيه ، وقد نفدت الطبعة الثانية كذلك ، وربما تيسر نشر طبعة ثالثة مزيدة ومنقحة أيضا عقب الفراغ من إخراج هذه الترجمة لكتاب « التأملات » .

وقد اعتمدت ، فى إنجاز الترجمة العربية ، على الأصل اللاتينى الذى كتبه ديكارت ونشره فى باريس سنة ١٦٤١ ، ثم على الترجمة الفرنسية التى نشرها الدوق دولوين سنة ١٦٤٧ (ونشرهما أدام وتانرى فى المجلدين السابع والتاسع من « مؤلفات ديكارت » باريس سنة ١٩٠٤)(١) . وقد عنيت بالرجوع من حين إلى حين إلى الترجمة

(١) Oeuvres de Descartes, publiées par Ch, Adam et p. Tannery. t. VII et IX paris 1904.

الإنجليزية التى نشرتها « اليزابث هولدين » و ج . ر . ت « رس » بعنوان : « مؤلفات ديكارت الفلسفية » (وظهرت الطبعة الثانية فى كامبردج سنة ١٩٣١)(١) كما أنى رجعت إلى ترجمة إنجليزية أخرى بقلم « جون فيتش » منشورة ضمن مجموعة « إفريمانز ايبرارى » رقم ٥٧٠ ومعها مقدمة بقلم « لندزاى » (الطبعة الأولى سنة ١٩١٢)(٢) .

ولما كانت دراسة هذا الكتاب لا تخلو من صعوبة فقد بذلت جهدى فى هذه الترجمة لكى أجعلها أيسر فهما وأقرب تناولا . لذلك رأيت أن أضع لكل تأمل تقديما خاصا ، حللت فيه مواده ومسائله والمعانى الرئيسية فيه (وقد انتفعت فى هذا العمل بما كتبه « رابييه » فى طبعته القيمة لكتابى « المقال فى المنهج » و « التأملات »(٣)

---

(١) The Philosophical Works of Descartes. rendered into English by Elizabeth S. Haldane and G. R. T. Ross, in two vols, (Cambridge University Press, Second Impression 1931).

(٢) A Discourse on Method, etc, by René Decartes, translated by John Veitch. Introd, by A. D. Lindsay (Everyman's Library).

(٣) Descartes, Discours et Méditations avec des notes etc. par Rabier, 17e ed. (Delagrave 1925).

وما كتبة « تروفرير » من تعليقات على التأملات الميتافيزيقية » (١) كما رأيت أن أقسم الفقرات التى يتألف منها كل تأمل إلى بنود ومواد وضعت لها أرقاما ، ثم أضفت فى الهوامش من الشروح والتعليقات ما بدا لى ضروريا لإيضاح بعض مواضع النص ورأيت زيادة فى البيان أن أضع فى آخر الكتاب جدولا تحليليا مفصلا يحتوى على رءوس عناوين للقضايا التى يضمها الكتاب ، وقد استعنت فى عمل هذا الجدول بما كتبه « رينيه فيديه » (٢) ناشر الطبعة الثالثه لكتاب « التأملات » التى ظهرت فى باريس سنة ١٦٧٣ (وقد وفقنى الله إلى العثور فى مصر على نسخة من هذه الطبعة القديمة النادرة) ، وأود أخيراً أن أنوه بما بذله تلميذى الأستاذ نظمى لوقا من جهد فى الترجمة العربية التى نشرها للتأملين الأولين منذ بضع سنين .

وقد شرعت ترجمة « التأملات » منذ سنوات استجابة لرغبة أستاذى الشيخ مصطفى عبد الرازق ، رحمة الله عليه . وكنت أود أن يتيسر لى نشر الكتاب فى العام الماضى ، ضمن مجموعة

---

(١) Descartes, Les Mèditations Mètaphysiques, avec une introd. des notes et un appendice par Emile Trouverez. Paris 1898.

(٢) « رينيه فيديه » كان طبيبا فى كلية أنجيه .

«نقائس الفلسفة الغربية» تحية لذكرى ديكارت فى مناسبة الاحتفال بانقضاء ثلثمائة عام على وفاته، ولكن ظروفا غير مواتية قد عوقت نشره فى ذلك الحين.

ويبدو لى أن فى نقل هذا الكتاب إلى لغتنا خدمة للطلاب فى جامعاتنا ومعاهدنا، ولغير الطلاب ممن لهم عناية بدراسة الفلسفة، وللسواد الأعظم من قراء العربية الراغبين فى الوقوف على الحركات الفلسفية الحديثة والمعاصرة التى لا يستطاع النفاذ إليها بغير الرجوع إلى فلسفة ديكارت وإلى تأملاته الميتافيزيقية بوجه خاص.

وإنى لآمل أن يجد القراء فى دراسة «التأملات الميتافيزيقية» التى هى كتاب (العصر الجديد) على الرغم من انقضاء أكثر من ثلاثة قرون على ظهورها، والتى هى على كل حال من أبدع الهياكل التى شيدتها الفلسفة الحديثة للذهن الإنسانى - ما يدعو أهل الفكر وإخوان الصفاء فى هذا العصر المادى الصاخب إلى النظر فى مشاغل الروح، والخلو إلى إمتحان النفوس، والحنو على مشكلات الميتافيزيقا، وعسى أن تهيء لهم هذه التأملات فى حياتهم ركنا أمينا للسلام.

١٥ مارس ١٩٥١ عثمان أمين

تقديم

الطبعة الثانية

يطيب لى فى تقديمى لهذه الطبعة الثانية لكتاب «التأملات» أن أسجل اغتباط أسرة الفلسفة فى مصر لما تظفر به الدراسات الفلسفية الجديدة من إقبال الجمهور المستنير فى العالم العربى وقد تجلى هذا الإقبال فى شدة الطلب على المؤلفات القيمة التى كتبها بعض الأساتذة المحققين ، وأحمد الله إذ هيأ لى من هذا الإقبال نصيباً، جعل الناشرين يلحون على فى إصدار طبعة ثانية «للتأملات» التى ظهرت طبعتها الأولى سنة ١٩٥١ ، وإعداد طبعة رابعة لكتابى «ديكارت» الذى ظهرت طبعته الثالثة سنة ١٩٥٣ .

* * *

لقد خصصت فى تقديم الطبعة الأولى من «التأملات» نيفاً وثلاثين صفحة للتعريف بالكتاب ، وبيان الغرض منه ، والطريق الذى سلكه ديكارت ، والمنهج الذى اتبعته فى ترجمته إلى اللغة العربية . وأود فى هذا التقديم أن أضيف إلى ماذكرت هناك أنى

استطعت الآن أن أرجع إلى طبعة قيمة لكتاب « التأملات » نشرتها الآنسة « جنفييف لفيس » سنة ١٩٤٩ ، وهى تحتوى على النص اللاتينى (بالحرف الكبير) تقابله الترجمة الفرنسية (بالحرف الصغير)(١) . ويسرنى أن أنوه بهذه الطبعة ، إذ انتفعت بها فى تحديد مواضع الاختلاف بين الأصل اللاتينى الذى كتبه ديكارت وبين الترجمة الفرنسية التى كتبها الدوق دولوين ، كما انتفعت بها فى إضافة بعض تعليقات جديدة إلى هوامش الطبعة الأولى . ولا يفوتنى كذلك أن أشير إلى ظهور ترجمة إنجليزية جديدة لمختارات من « مؤلفات ديكارت الفلسفية » فى مجلدين بقلم الأستاذ (نورمان كمب سميث) لندن ١٩٥٢ (٢) .

* * *

وأود أن أنبه القارىء إلى أن هذه الطبعة لترجمة «التأملات» التى أقدم لها اليوم لا تختلف فى صميمها عن الطبعة السابقة فقد

---

(١) Descartes, Meditationes de Prima philosophia. Introduction et notes par Geneviève Lewis, Paris 1949.

(٢) Descartes, Philosophical Writings, selected and translated by Norman Kemp Smith, London 1952, 2 Vol

راجعتها مرة أخرى على الأصل اللاتيني، فوجدتها صحيحة دقيقة في جملتها وتفاصيلها ولا بأس من أن أكرر هنا ماقد نبهت إليه في تقديم الطبعة الأولى، فأقرر أنني قد اعتمدت في إنجاز الترجمة العربية على الأصل اللاتيني الذي كتبه ديكارت ونشره في باريس سنة ١٦٤١ . ثم رجعت إلى الترجمة الفرنسية التي نشرها الدوق « دولوين » سنة ١٩٤٧ ، وإلى الترجمتين الإنجليزيتين اللتين أشرت إليهما في تقديمي للطبعة الأولى . ومعنى هذا ، في لغة عربية صريحة أني قد التزمت مراعاة النص اللاتيني ، لأنه هو الأصل الذي كتبه الفيلسوف ، وهذا هو المسلك الوحيد المعتمد في البحوث العلمية السليمة ، والذي أحرص كل الحرص على أن أعلمه تلاميذي ، فكثيراً ماأوصيتهم بالتزام هذا المنهج العلمي ، وأن يجعلوا شعارهم دائماً ، « عندما نترجم ينبغي أن تكون الترجمة عن الأصول لا عن ترجمات أخرى » . ذلك لأن الترجمة عن ترجمات أخرى قد تؤدي إلى البعد عن النص الأصلي ، وتحريف المعنى الذي قصد المؤلف إليه ، ولا غرابة في ذلك ، فإن المترجم من لغة النص الأصلية (ولتكن اللاتينية) إلى اللغة المنقول إليها (ولتكن الفرنسية) قد يضطره اختلاف اللغتين في الصياغة والأسلوب إلى التصرف في بعض المواطن ، فإذا ماتناول الترجمة الفرنسية نفسها مترجم

آخر ، لينقلها إلى العربية مثلا ، وجد نفسه بدوره مضطراً إلى شيء من التصرف . وهكذا من نقل إلى نقل يقف تعدد الوسائط بيننا وبين النص الأصلى حائلا دون الإتصال المباشر بالمؤلف نفسه .

وبهذا الصدد يحضرنى مثل لطيف له دلالته يبين مغبة التعويل على الوسائط فى إدراك فكرة ما ، إذ ينأى بها عن مغزاها الأصلى بل قد يقلب هذا المغزى رأساً على عقب . فلقد قيل فى تعليل ظهور عبادة الأصنام إن العرب كانوا يقصدون الكعبة لأداء صلاتهم على دين إبراهيم الحنيف ، ولكن رجلا من البدو كان يرعى إبله فى واد ناء ، فرأى اجتناباً المشقة أن يؤدى الصلاة حيث هو ، واكتفى بأن أحضر حجراً من الكعبة رمزاً لها يغنيه عن المسير إليها . وتوالت الأيام وهو يضع الحجر أمامه ويؤدى صلاته . فلما مات الأب وشب أولاده ظنوا أنه كان يعبد الحجر ، فاتخذوه معبوداً لهم .

ولعل من طريف ما أذكره فى هذا المقام أن أستاذاً جامعيا معاصراً قد أثبت فى فهمه وسلوكه أنه ينتمى إلى سلالة هذا الرجل الجاهلى ، فبنى صنما من وهمه ، وتشبث بعبادته ، وضل

عن الفكرة الأصلية التى يقوم عليها صرح البحث العلمى والخلق الجامعى .

تعمد ذلك الأستاذ الحصيف أن يطعن فى ترجمتى العربية لكتاب «التأملات» ، فأخذ يقارن بعض عبارات من هذه الترجمة بما يقابلها من الترجمة الفرنسية ، فلما وجد خلافا بين النصين (العربى والفرنسى) ، توهم أنى أخطأت، وتعجل فى الحكم قبل أن يتثبت. وفاته الشىء الكثير: فاته أن ديكارت لم يكتب «التأملات» بالفرنسية، وإنما كتبها باللاتينية ، وهى الأصل الذى التزمته جريا على منهجى فى الترجمة ، وفاته أيضا أن الكتاب قد ترجم إلى الفرنسية ترجمتين إحداهما بقلم الدوق « دولوين» ، والأخرى بقلم « كلرسلييه » ، وأن الأولى — وهى التى رجع إليها ذلك « الزميل » — فيها اختلاف كثير عن الأصل اللاتينى الذى كتبه الفيلسوف نفسه (وقد أشار إلى هذا «أدام وتانرى» فى طبعتهما لمؤلفات ديكارت، وهى عمدة الطبعات جميعا عند العارفين) . يضاف إلى هذا أن ناقدنا النزيه لم يدر أن هناك ترجمتين إنجليزيتين قد اتفقتا مع ترجمتى العربية ، لسبب واحد بسيط ، وهو أنهما قد اتبعتا مثلى المنهج السليم ، فرجعتا إلى الأصل اللاتينى .

١

وبعد فإننا أقدم اليوم الطبعة الثانية « للتأملات » ، وآمل أن أقدم غداً الطبعة الرابعة لكتابى عن « ديكارت » ، سائلا المولى عز وجل أن يشفى صدور الحانقين ، وأن يبارك جهود المخلصين .

١٥ أكتوبر ١٩٥٦ عثمان أمين

إهـــداء

إلى العمداء والعلماء بكلية أصول الدين

المقدسة بباريس

(نشرت هذه الرسالة فى الطبعات
الثلاث الأولى لترجمة كتاب التأملات :
طبعات سنة ١٦٤٧ ، وسنة ١٦٦١،
وسنة ١٦٧٣ ، ونشرها كذلك شارل
آدام فى المجلد التاسع من « مؤلفات
ديكارت » المنشور سنة ١٩٠٤)

حضرات السادة :

يدفعني إلى تقديم هذا الكتاب إليكم سبب وجيه جداً ، ويقيني أنكم ستجدون حين تقفون على القصد منه سبباً وجيهاً كذلك لتشملوه برعايتكم . ولهذا رأيت أني لا أستطيع أن أجد ما يشفع له عندكم خيراً من أن أبين لكم قصدي فيه بياناً موجزاً .

لقد كان رأيي دائماً أن مسألتي الله والنفس أهم المسائل التي من شأنها أن تبرهن بأدلة الفلسفة خيراً مما تبرهن بأدلة اللاهوت : ذلك أنه وإن كان يكفينا نحن معشر المؤمنين أن نعتقد بطريق الإيمان بأن هنالك إلهاً وبأن النفس الإنسانية لا تفنى بفناء الجسد، فيقيني أنه لا يبدو في الإمكان أن تقدر على إقناع الكافرين بحقيقة دين من الأديان ، بل ربما بفضيلة من الفضائل الأخلاقية ، إن لم نثبت لهم أولا هذين الأمرين بالعقل الطبيعي . وحيث أن الغالب في هذه الحياة أن تثاب الرذيلة أكثر مما تثاب الفضيلة ، فإن أغلب الناس كانوا يؤثرون سبيل المنفعة على سبيل العدالة ، لو لم يردهم خوف الله أو توقع حياة أخرى(١) . ومع أن من الحق إطلاقاً أنه

---

(١) هذه العبارة ملتوية في الأصل الفرنسي ؛ وقد كان نصها : « فإن قليلا من الناس كانوا يؤثرون العدالة على المنفعة » فتصرفنا فيه على نحو ما أثبتنا ليستقيم المعنى .

ينبغى أن نعتقد بوجود الله ، لأن هذا هو ما جاءت به الكتب المقدسة ، وأنه ينبغى من جهة أخرى أن نؤمن بالكتب المقدسة، لأنها جاءت من عند الله (وذلك لأنه لما كان الإيمان هبة من الله، فإن الموجود الذى يهبنا من فضله ما يعيننا على الاعتقاد بالأشياء الأخرى يستطيع أيضا أن يهب ذلك الفضل ليعيننا على الاعتقاد بوجوده هو) إلا أننا لا نستطيع أن نعرض ذلك على الكافرين، فإنهم قد يتوهمون أن الاستدلال على هذا النحو وقوع فى الغلط الذى يسميه المناطقة دوراً[١] .

وأنا أعلم أنكم وجميع رجال الدين تذهبون إلى أن وجود الله يمكن إثباته بالعقل الطبيعى . وتزيدون على ذلك أنه يؤخذ من الكتب المقدسة أن معرفتنا له أوضح جداً من معرفتنا لكثير من الأشياء المخلوقة ، وأن هذه المعرفة بلغت من السهولة حدا يجعل غير الواقفين عليها مذنبين ، كما يبدو من أقوال « سفر الحكمة » فى الإصحاح الثالث عشر ، إذ ورد فيه : « إن جهلهم لا يغتفر . لأنه إذا كانت عقولهم قد أوغلت إلى هذا الحد فى معرفة أمور الدنيا ، فكيف أمكن أن لا تكون معرفتهم للرب الأكبر أيسر ؟ » ،وجاء فى الإصحاح الأول من «رسالة بولس إلى

(١) « الدور » قضيتان يتوقف إثبات إحداهما على الأخرى .

أهل رومية » أنهم « لا عذر لهم » ، وجاء أيضا فى الموضع نفسه قوله : « إذ معرفة الله ظاهرة فيهم » . فيبدو أننا قد أخبرنا بأن كل ما يمكن معرفته عن الله يمكن أن يبين بأدلة لا حاجة إلى استنباطها من شىء غير أنفسنا وغير تدبرنا لعقولنا. من أجل هذا بدا لى أنى لن أخالف واجب الفيلسوف إذا أنا بينت هاهنا كيف وبأى طريق نستطيع أن نعرف الله معرفة أيسر وأيقن من معرفتنا لأمور الدنيا ، دون أن نخرج عن دخيلة أنفسنا .

أما النفس فإن كثيرين من أصحاب النظر قد اعتقدوا أنه ليس من الميسور معرفة طبيعتها ، بل إن بعضهم قد اجترأ على القول بأن العقول الإنسانية تقنعنا بأنها تفنى بفناء الجسم ، وأن العقيدة الدينية وحدها هى التى ترشدنا إلى خلاف هذا الرأى ، غير أن « مجمع لتران » المنعقد برياسة البابا ليون العاشر ، وما قرره من إدانة هؤلاء ودعوته الفلاسفة المسيحيين دعوة صريحة إلى الرد على أقوالهم ، واستعمال أقصى ما تملك عقولهم من قوة لإظهار الحق كل هذا قد جرأنى على محاولة ذلك فى هذا الكتاب . على أننى لما كنت أعلم أن الحجة الكبرى التى يستند عليها كثير من النظار فى رفضهم الاعتقاد بوجود الله وبتميز النفس الإنسانية عن البدن هى قولهم بأن أحداً لم يتوصل حتى الآن إلى إثبات

هذين الأمرين ؛ وإنى وإن كنت لاأرى رأيهم ، بل أرى خلافا لذلك أن أغلب الحجج التى أوردها كثير من فطاحل المفكرين عن هاتين المسألتين هى فى مرتبة البراهين إذا فهمت على الوجه الصحيح ، وأنه يكاد يكون من المستحيل إيجاد حجج جديدة ، إلا أنى اعتقد أنه لن يمكن أن يعمل فى الفلسفة شىء أنفع من الانتهاض للبحث عن أحسن هذه الحجج عرضها فى ترتيب واضح متين ، يكون من شأنه أن يظهرها بعد لجميع الناس براهين صحيحة .

وأقول أخيراً إنه قد دعانى إلى ذلك كثير من الناس ممن يعرفون أنى زاولت منهجاً لحل جميع ضروب الصعوبات فى العلوم ، وهو منهج ليس فى الحق بجديد إذلا شىء أقدم من الحقيقة ولكنهم يعلمون أنى قد أصبت بعض التوفيق حين اصطنعته فى مواطن أخرى ، فبدا لى أن من واجبى أن أقوم بتجربته أيضاً فى أمر خطير كهذا .

وقد بذلت قصارى مافى وسعى للإحاطة فى هذا الكتاب بكل ما استطعت الاهتداء إليه عن طريق ذلك المنهج . ولست أقصد أنى جمعت هنا كل الحجج المختلفة التى يستطاع التدليل بها فى مثل هذا الموضوع الجليل ، فإنى ما رأيت قط ضرورة لذلك ، اللهم

إلا حين لا يوجد بينها دليل يقيني واحد(١): ولكنني اقتصرت على أهمها وأولاها، على وجه يجعلني أجرؤ على إيرادها مقتنعا بأنها بديهية جداً ويقينية جداً . وأقول فضلا عن هذا إنها جاءت من القوة بحيث لا أظن أن الذهن الإنساني سيجد وسيلة يستطيع بها أن يكتشف خيراً منها ، لأن أهمية الموضوع ومجد الله ، وإليه مرجع هذا كله ، يضطرني إلى أن أتحدث هنا عن نفسي بشيء من الحرية أكثر مما جرت به عادتي .

غير أني مهما أجد في حججي من يقين وبداهة ، لا أستطيع أن أقنع نفسي بأن الناس جميعاً قادرون على فهمها . ولكن كما أن في الهندسة (٢) حججا كثيرة ، أوردها « أرشميدس » و« أبولونيوس »(٣) و« بابوس »(٤) وكثيرون غيرهم، يسلم بها الناس كلهم ويرونها في غاية اليقين والبداهة ، لأنها لا تشتمل على شيء إلا ومعرفته ميسورة جداً إذا نظر إليه على حدة ، ولأن اللواحق فيها وثيقة الارتباط والاعتماد على السوابق ، ولكن زيادة طولها

(١) يعني أن الإكثار من الأدلة يضعفها ويجعلنا لا نرى منها واحداً ذا قيمة .
(٢) يقصد في الرياضة عموما .
(٣) أبولونيوس عالم اسكندراني من علماء الهندسة ، عاش في القرن الثالث قبل الميلاد .
(٤) بابوس عالم اسكندراني من علماء الهندسة عاش في القرن الرابع الميلادي .

بعض الشيء وتطلبها استفراغ الذهن ، حال دون أن يحيط بها أو أن يفهمها إلا فئة قليلة من الناس ، فكذلك أنا وإن كنت أرى أن الحجج التي أستخدمها هنا تعادل بل تفوق في اليقين والبداهة براهين الهندسة ، إلا أني أخشى أن يستعصي فهمها فهماً كافياً على الكثيرين : إما لأن بها هي أيضاً شيئاً من الطول ولأن بعضها يعتمد على بعض ، وإما لأنها تتطلب ، على الخصوص أذهانا قد تحررت كل التحرر من جميع الأوهام . فتيسر لها بذلك أن تتخلص من مخالطة الحواس .

وإذا أردنا كلمة الحق قلنا إنه ليس في الناس من هم أهل للنظر في الميتافيزيقا بقدر ذوي الاستعداد للنظر في الهندسة . ويبقى فوق هذا أن هناك فرقا : وهو أنه في الهندسة ، لما كان كل واحد يعلم أنه ما من شيء يبسط فيها إلا وقد قام عليه برهان يقيني ، فإن غير المتبحرين فيها يخطئون في أغلب الأحيان بتأييدهم للبراهين الفاسدة ليوهموا الناس أنهم قد فهموها ، أكثر مما يخطئون بتفنيدهم البراهين الصحيحة . وليس الأمر كذلك في الفلسفة : إذ لما كان كل واحد يعتقد أن مسائلها كلها إشكالية (موضع نظر) ، فإن قليلين من الناس يعكفون على طلب الحقيقة ، بل إن كثيرين يحبون أن يشتهروا بين الناس بأنهم من أهل الأذهان الجبارة ، فتراهم ولا هم لهم إلا المكابرة في مناقضة أبين الحقائق وأجلاها .

أيها السادة : مهما يكن فى الحجج التى أسوقها من قوة ، فلست آمل ، نظراً لانتسابها إلى الفلسفة ، أن يكون لها أثر كبير على الأذهان إذا لم تشملوها برعايتكم . ولما كان لجماعتكم من تقدير الناس كلهم حظ عظيم ، ولما كان لاسم «السربون» عن علو المنزلة ما جعل الناس لا يقابلون أحكام أى جماعة أخرى ، بعد المجامع المقدسة ، بمثل الاحترام الذى يقابلون به أحكام جماعتكم، لا فى مسائل العقيدة فحسب ، بل فى مسائل الفلسفة الإنسانية أيضاً ؛ ولما كان كل واحد يعتقد أنه ليس فى الإمكان أن نجد فى الناس أوفر منكم رصانة ومعرفة ولا أكثر فطانة ونزاهة فى الحكم على الأمور فلا شك عندى أنكم إذا تعطفتم فشملتم هذا الكتاب بعنايتكم ، وتفضلتم أولا بتصحيحه (لأنى لا أزعم أنه خال من الغلط ، ويمنعنى من ذلك شعورى بقصورى بل بجهلى) ثم بإضافة ما ينقصه إليه ، وإتمام ما لم يتم منه ، والتكرم بإيراد شرح أوفى إذا اقتضى الأمر ذلك ، أو تنبيهى على الأقل إلى ما قد يكون فيه من عيوب حتى أعمل على إصلاحها ؛ وبعد أن تكون الحجج التى أثبت بها وجود الله واختلاف النفس الإنسانية عن البدن قد بلغت من الوضوح والبداهة المرتبة التى اعتقد إمكان بلوغها لكى تعد براهين محكمة ، وبعد أن تتفضلوا بإقرارها وتأييدها ، وإعلان شهادتكم بصحتها ويقينها — أقول إنى لا أشك بعد ذلك فى أن كل ما وقع من

قبل من غلط وزيف فى هاتين المسألتين سرعان ما يمحى من أذهان الناس .

وسوف يحمل الحق جميع العلماء وأولى الألباب على قبول حكمكم والانضواء تحت لوائكم ، أما الكفار ، وهم فى العادة قوم يغلب كبرهم وصلفهم على علمهم وحصافتهم ، فسينزعون من نفوسهم روح المعارضة ، أو لعلهم يدافعون هم أنفسهم عن تلك الحجج حين يرونها مقبولة لدى جميع أولى الألباب فى عداد البراهين ، مخافة أن يظهروا بأنهم لا يفهمونها وسوف يتيسر لسائر الناس أن يتقبلوا هذه الشهادات الكثيرة . فلا يبقى شخص واحد يتجرأ على الشك فى وجود الله وفى التمييز الواقعى الحقيقى بين نفس الإنسان وبدنه .

فالحكم الآن لكم فيما نجنى من ثمرات هذا الاعتقاد متى توطدت أركانه ـ لكم أنتم الذين ترون الفوضى الناشئة من الشك فيه . ولكن ان يجمل بى فى هذا المقام أن أطيل الكلام فى التوصية بقضية الله وقضية الدين لدى من كانوا دائما أمتن دعائمها .

ديكارت

تصـــدير

من المؤلف إلى القارىء

عرضت لهاتين المسألتين ، مسألتى الله والنفس الإنسانية فى « المقال » الفرنسى الذى نشرته سنة ١٦٣٧ عن « المنهج لحسن توجيه العقل ولطلب الحقيقة فى العلوم » : ولم اقصد حينئذ إلى التعمق فى بحثهما ، بل مستهما مساً رفيقاً . لكى اهتدى بحكم الناس عليهما لأرى على اى وجه ينبغى ان ابحثهما فيما بعد ، فقد خيل إلى دائماً أن لهما من عظم الشأن مايسوغ الحديث عنهما أكثر من مرة بما يقتضيه المقام. ولقد التزمت فى شرحهما سبيلا قل سالكوه وبعد عن الطريق المعهود بعداً كبيراً ، فبدا لى ان لا فائدة من بيانه باللغة الفرنسية وفى مقال يستطيع عامة الناس ان يقرأوه، ولكيلا يظن ضعاف العقول انه قد احل لهم ان يسلكوا ذلك الطريق .

وقد تقدمت فى ذلك «المقال فى المنهج» بالرجاء إلى جميع من قد يجدون فيما كتبت ما يستحق النقد ان يتفضلوا بتنبيهى إليه . لكنى لم اجد فيما اعترض به على شيئاً يعتد به إلا امرين. متعلقين بما

قلته عن هاتين المسألتين . وأريد ان أجيب عليهما هاهنا في إيجاز قبل الشروع في شرحهما شرحاً أكثر إتقاناً .

الاعتراض الأول : أن القول بأن الذهن الإنساني يتبين حين يحيل النظر في ذاته أن ذاته ليست شيئاً آخر سوى شيء مفكر ، لا يقتضي أن تكون طبيعته أو ماهيته محصورة في التفكير فقط ، بحيث أن لفظ « فقط » هذا يستبعد جميع الأشياء الأخرى التي قد يصح أيضاً ان يقال إنها تخص طبيعة النفس .

واقول رداً على هذا الاعتراض إنه لم يكن ايضاً من قصدي في ذلك الموضع أن استبعدها من جهة النظر إلى حقيقة الشيء (إذ لم أكن أبحث فيها حينئذ) بل من جهة النظر إلى فكري فحسب . فيكون المعنى الذي قصدت إليه هو أنني لم أكن أعرف شيئاً يخص ماهيتي إلا أنني شيء مفكر أو شيء له في ذاته ملكة التفكير . على أنني سأبين بعد كيف أنه يلزم من كوني لا اعرف شيئاً آخر يخص ماهيتي أنه لا يوجد أيضاً في الحقيقة شيء آخر يخصها .

والاعتراض الثاني انه لا يلزم من ان في ذهني فكرة عن شيء اكمل مني ان تكون هذه الفكرة اكمل مني ، واقل لزوما من هذا بكثير ان يكون ما تمثله هذه الفكرة موجوداً .

ولكني أجيب بأن لفظ «فكرة» المستعمل هنا فيه التباس: لأنه إما أن تؤخذ الفكرة على وجه مادي، بمعنى عملية من عمليات ذهني، وبهذا الإعتبار لا يمكن أن يقال إنها أكمل مني. وإما أن تؤخذ على وجه موضوعي بمعنى الشيء الذي تمثله هذه العملية، وهذا الشيء وإن لم يفترض وجوده خارج ذهني، يمكن مع ذلك أن يكون أكمل مني من حيث ماهيته. وسأبسط في سياق هذه الرسالة بمزيد من الإطناب كيف أنه يلزم من أن في نفسي فكرة شيء أكمل مني أن يكون ذلك الشيء موجوداً حقاً.

وقد رأيت أيضاً زيادة على ذلك بحثين آخرين قد عالجا هذا الموضوع بشيء من الإسهاب، ولكنهما كانا لا ينقضان أدلتي بقدر ما كانا ينقضان نتائجي، وكان اعتمادهما على حجج مستخلصة من الآراء المشهورة عند أهل الإلحاد. ولكن لما كانت أشباه هذه الحجج لا تحدث أي أثر في أذهان من سيفهمون أدلتي على الوجه الصحيح وكانت أحكام الكثيرين من التهافت والخرق بحيث تجدهم أغلب الأحيان ينساقون إلى التسليم بأول ما يعرض لهم من آراء عن شيء ما، مهما يكن في هذه الآراء من بطلان ومنافاة للعقل أكثر مما يسلمون بما ينقض آراءهم نقضا متيناً صحيحا يقفون عليه فيما بعد، فلست أريد أن أرد على تلك الحجج هنا كيلا أضطر إلى ايرادها أولا.

وإنما أقول على العموم إن كل ما يقوله أهل الإلحاد لنقض وجود الله يعتمد على أمرين: فإما أنهم يتوهمون فى الله انفعالات إنسانية، وإما أنهم ينسبون إلى أذهاننا من القوة والحكمة ما يملؤنا زهواً، فنزعم أن فى استطاعتنا أن نقف على أفعال الله وأن نحدد ما يستطيعه منها وما يجب عليه. من أجل هذا لن نجد عناء فى نقض أقاويلهم بشرط أن نذكر أن من الواجب علينا اعتبار أذهاننا أشياء متناهية ومحدودة واعتبار الله موجوداً لا متناهياً ولا سبيل إلى الإحاطة به.

والآن وقد تبينت آراء الناس بما فيه الكفاية، سأشرع مرة ثانية فى الكلام عن الله وعن النفس الإنسانية. وأضع فى الوقت نفسه أسس الفلسفة الأولى، ولكن دون أن أنتظر من العامة ثناء على عملى ودون أن يكون لى أمل أن يقرأ الكثيرون كتابى، بل إنى لا أنصح بقراءته بتاتاً لأحد من الناس إلا لمن يريدون أن يتأملوا معى تأملا جدياً، ويستطيعون أن يجردوا نفوسهم من مخالطة الحواس وأن يخلصوها تخليصاً تاماً من جميع ضروب الظنون والأحكام السابقة — وأنا أعلم علم اليقين أن هؤلاء نفر قليل جداً أما الذين لا يبالون كثيراً بترتيب أدلتى وارتباطها. وإنما يلهون أنفسهم بتجريح كل جزء منها كما يصنع الكثيرون. أقول إن أولئك

لن يغنموا فائدة كبيرة من هذه الرسالة . بل إنهم إن وجدوا مجالا للمماحكة فى مواضع كثيرة فلن يستطيعوا ، مهما أجهدوا أنفسهم ، أن يظفروا باعتراض محرج أو جدير بالرد عليه .

وبما أنى لا أعد غيرى بعمل ما يرضيهم من أول وهلة ، ولا أذهب مع حسن الظن بنفسى إلى الاعتقاد بقدرتى على التنبؤ بما قد يواجهه كل واحد من صعوبات ، فسأبسط أولا فى هذه «التأملات» نفس الخواطر التى أقنعتنى بالوصول إلى معرفة الحقيقة معرفة يقينية وبديهية . وبغيتى أن أرى إذا كان فى مقدورى أيضاً أن أقنع غيرى بنفس الأسباب التى أقنعتنى ، ثم أرد على الاعتراضات التى وجهها إلى أشخاص من ذوى النظر والعلم بالمذاهب ، كنت قد أرسلت إليهم « تأملاتى » لفحصها قبل أن أدفعها إلى المطبعة ، وقد بلغت هذه الاعتراضات من الكثرة والاختلاف حداً يجعلنى أتجرأ فأعلل النفس بأنه يشق على غيرهم إبداء اعتراضات ذات اعتبار لم يتناولوها هم من قبل .

ومن أجل هذا أتوسل إلى من يرغبون فى قراءة هذه « التأملات » ألا يكونوا عنها حكما قبل أن يكلفوا أنفسهم قراءة هذه الاعتراضات كلها وردودى عليها .

موجز للتأملات

بقلم ديكارت

(ظهر هذا الموجز فى الطبعتين الأولى والثانية لكتاب « التأملات » لسنتى ١٦٤٧ و١٦٦١ ولكنه حذف فى الطبعة الثانية لسنة ١٦٧٣ واستعيض عنه « بجدول لمقالات التأملات الميتافيزيقية » من عمل الناشر « رنيه فيديه » René Fédé وقد نشرت ترجمة الموجز كذلك فى طبعة أدام وتانرى لمؤلفات ديكارت ، المجلد التاسع ، باريس سنة ١٩٠٤) .

في التأمل الأول ، الأسباب التي تجعل في استطاعتنا أن نشك على العموم في الأشياء جميعاً وعلى الخصوص في قدمت الأشياء المادية، على الأقل مادمنا لم يتيسر لنا من أسس أخرى في العلوم سوى ماتيسر لنا حتى الآن بيد أن شكا عاما كهذا ،إن لم يظهر نفعه أول الأمر ، له مع ذلك نفع عظيم جداً ، من حيث إنه يخلصنا من ضروب الأحكام السابقة . ويمهد لنا سبيلا ميسوراً جداً لكي تألف أذهاننا التجرد عن الحواس ؛ وأخيرا من حيث إنه يجعل من غير الممكن، في المستقبل ، أن نشك أبدا في الأشياء التي قد نهتدى فيما بعد إلى أنها صحيحة .

وفي التأمل الثاني ،نجد الذهن يستعمل حريته الخاصة فيفترض أن جميع الأشياء التي يقع له عن وجودها أدنى شك هي أشياء معدومة ، لكنه يتبين أن من الممتنع إطلاقا حينئذ أن يكون هو نفسه غير موجود . وهذا أمر فيه كذلك نفع عظيم . فإنه بهذا الوجه يتيسر له أن يميز الأشياء التي تخصه ، أي التي تخص الطبيعة الذهنية ، من الأشياء التي تخص الجسم

لكن قد يتوقع بعض القراء مني أن أورد في ذلك الموضع أدلة لإثبات بقاء النفس . ومن أجل ذلك أرى لزاما على ههنا أن

أنبههم إلى أنى حاولت ألا أكتب فى هذه الرسالة كلها شيئاً إلا ولدى عنه براهين دقيقة جدا . ولذلك وجدت نفسى مضطرا إلى اتباع ترتيب شبيه بالترتيب الذى يصطنعه أصحاب الهندسة ، وهو تقديم جميع الأشياء التى تتوقف عليها القضية التى نبحث عنها قبل استنتاج أى شىء منها .

وأول وأهم مايطلب للتحقق من معرفة بقاء النفس أن نكون عنها تصورا واضحا صريحا ومتميزا كل التمييز عن جميع التصورات التى يمكن أن تكون لدينا عن الجسم . وهذا ماصنعته فى ذلك الموضع . ويطلب فضلا عن ذلك أن نعرف أن جميع الأشياء التى نتصورها بوضوح وتميز صحيحة على نحو مانتصورها ، وهذا مالم أستطع إثباته قبل التأمل الرابع . ويلزم أيضاً أن يكون لدينا عن الطبيعة الجسمية تصور متميز ، يقوم بعضه فى هذا التأمل الثانى وبعضه فى التأملين الخامس والسادس .

ويلزم أخيرا أن نستخلص من ذلك كله أن الأشياء التى نتصور بوضوح وتميز أنها جواهر متباينة ، مثلما نتصور الذهن والجسم هى حقا جواهر متميز بعضها عن بعض فى واقع الأمر ؛ وهذا ماانتهيت إليه فى التأمل السادس ؛ ومما يؤيده أيضاً فى هذا التأمل نفسه أننا لانتصور الجسم إلا منقسما ؛ فى حين أن الذهن أو النفس

الإنسانية لا يمكن تصورها إلا غير منقسمة ؛ ذلك أننا لا نستطيع أن نتصور نصف أى نفس كما نستطيع أن نتصور النصف لأصغر جسم بين الأجسام ؛ على هذا النحو نتبين أن طبيعتيهما ليستا متباينتين فحسب ، بل هما متضادتان بوجه ما . ولم أزد على هذا القـــدر فى معالجة الموضوع فى هذا الكتاب : لأن فى ذلك ما يكفى لإفهام الناس ، بدرجة من الوضوح لا بأس بها ، أن فساد الجسم لا يقتضى فناء النفس ، ولملء قلوبهم بالأمل فى حياة أخرى بعد الموت ، وكذلك لأن المقدمات التى يمكن أن نستنتج منها بقاء النفس تعتمد على شرح الفيزيقا بأسرها : أولا لمعرفة أن جميع الجواهر على العموم ، أى جميع الأشياء التى لا يمكن أن توجد دون أن تكون مخلوقة لله ، غير قابلة للفساد بطبيعتها . وأنها لا يمكن أن تنقطع عن الوجود أبدا ، إلا إذا منع الله نفسه عونه عنها فآ. ىالها إلى العدم ؛ ثم لملاحظة أن الجسم على العموم جوهر ، ومن أجل هذا أيضا لا يفنى ؛ لكن الجسم الإنسانى من حيث هو مختلف عن الأجسام الأخرى ، ليس مركبا إلا من أعضاء على هيئة معينة ومن أعراض أخرى تشابهها . أما النفس الإنسانية فليست كالجسم مؤلفة من أعراض ، ولكنها جوهر محض فمهما تغير جميع أعراضها ، ومهما تكن مثلا تتصور أشياء أخرى الخ . . فلن تصير شيئاً آخر ؛ فى حين أن الجسم الإنسانى يصير شيئاً آخر متى تغير شكل بعض أجزائه . ويلزم عن ذلك أن فناء الجسم

أمر ممكن ميسور . أما ذهن الإنسان أو نفسه (وأنا لا أفرق بينهما) فباقية بطبيعتها .

وفى التأمل الثالث بينت — ببعض الإسهاب فيما يلوح لى — أهم دليل استخدمته لإثبات وجود الله، ولكنى لم أرد أن أستخدم فى هذا الموضع تشبيهات مشتقة من الأشياء الجسمية ،لكى أبعد أذهان القراء بقدر ما فى وسعى عن استعمال الحواس وعن الاتصال بها ، ولذلك فربما بقيت هنالك مسائل كثيرة غامضة (أرجو أن أوضحها توضيحا تاما فى ردودى على الاعتراضات التى وجهت إلى الكتاب منذ فرغت من تحريره) ومنها المسألة التى أوردها فيما يلى : كيف أن فكرة موجود كامل إطلاقا وهى فكرة نجدها فينا ، تشمل قدرا من الحقيقة الموضوعية ، أى تشارك بالتصور فى قدر من درجات الوجود والكمال بحيث يلزم أن تصدر عن علة كاملة على الإطلاق : وهذا ما أوضحته فى تلك الردود بإيراد التشبيه بآلة فى غاية البراعة والإتقان ترد فكرتها على ذهن صانع ما . فإنه كما أن ما لهذه الفكرة من إتقان موضوعى لا بد له من علة معينة ، إما أن تكون علم ذلك الصانع أو علم واحد غيره تلقى هو عنه تلك الفكرة، فكذلك يمتنع بالنسبة إلى فكرة الله ، التى هى فينا ، أن لا يكون الله ذاته علة لها .

وفى التأمل الرابع أقمت الدليل على أن جميع الأشياء التى نتصورها تصورا واضحاً جدا ومتميزا جدا هى كلها صحيحة ، كما أوضحت طبيعة الخطأ أو الباطل ، مما تلزم معرفته ضرورة لتوكيد الحقائق السابقة ولفهم الحقائق التى تتلوها فهماً صحيحاً . ولكن ينبغى أن يلاحظ أنى لا أنظر هنالك فى الخطيئة أى فى الخطأ الذى يقترف فى طلب الخير والشر ، بل فى الخطأ الذى يقع فى الحكم وتمييز الحق من الباطل . وليس قصدى أن أتكلم هنالك فى الأمور التى هى من شأن الإيمان أو سلوك الإنسان فى الحياة ، بل فى الأمور التى تتصل بالحقائق العقلية والتى يمكن معرفتها بمعونة النور الطبيعى وحده .

وفى التأمل الخامس شرح للطبيعة الجسمية على وجه العموم ثم عود إلى إثبات وجود الله بدليل جديد . ربما وقعت فيه هو أيضاً بعض الصعوبات ؛ ولكن يجد القارىء حلها فى الردود على الاعتراضات التى وجهت إلى . ويضاف إلى ماتقدم أنى أبين على أى وجه يصح القول إن يقين البراهين الهندسية نفسه متوقف على معرفتنا بالله .

وانتهى فى التأمل السادس بتمييز فعل الفهم من فعل المخيلة ، وأصف علامات هذا التمييز ، وفيه أبين أن نفس الإنسان متميزة

عن الجسم حقا ، وأنها مع ذلك ملتئمة معه التئاما ومتحدة به اتحادا يجعلها وإياه شيئاً واحدا ، وفيه أبسط جميع ضروب الخطأ الناشئة من الحواس ، مبيناً الوسائل لاجتنابها ، وأورد أخيرا جميع الأدلة التي يمكن أن يستنتج منها وجود الأشياء المادية. لا لأني أرى لها فائدة كبيرة في إثبات ما تثبته ـ أعني أن العالم موجود وأن للناس أجساما ، وماشابه ذلك من أشياء لم يشك فيها قط إنسان ذو عقل سليم ـ بل لأن إمعان النظر فيها يطلعنا على أنها لم تبلغ من المتانة والبداهة مرتبة الأدلة التي توصلنا إلى معرفة الله ومعرفة النفس وبهذا الاعتبار تكون الأدلة الأخيرة أوثق وأبين مايمكن أن يقع للذهن الإنساني من معرفة . وهذا كل ماقصدت إلى إثباته في هذه التأملات الستة ، ومن أجل هذا أغفلت هاهنا مسائل أخرى كثيرة تكلمت عنها عرضا في هذه الرسالة .

التأملات

فى الفلسفة الأولى

وفيها الدليل الواضح على وجود الله

والتفرقة الحقيقية بين نفس الإنسان وبدنه

التأمل الأول

في الأشياء التي يمكن أن توضع موضع الشك

تقديم

(للمترجم)

(ا) يلزم أن نضع مرة موضع الشك جميع الأشياء بقدر ما فى الإمكان :

لقد تلقيت منذ حداثة سنى قدراً كبيراً من الآراء الباطلة وحسبتها صحيحة ، فكل ما بنيته منذ ذلك الحين على مبادىء هذا حظها من قلة الوثوق لا يمكن أن يكون إلا مشكوكا فيه جداً . وإذن فيلزم إذا أردت أن أقيم شيئاً متينا فى العلوم أن أبدأ كل شيء من جديد ، وأن أوجه النظر إلى الأسس التى يقوم عليها البناء .

ولن يتحتم على لذلك أن أثبت بطلان آرائى القديمة . بل يكفى لإطراحها أن أجد فى كل رأى منها سبباً ما للشك فيه . ولن يتحتم على كذلك أن أفحص كل واحد على حدة ، بل يكفى مهاجمة المبادىء لأن انهيار الأسس يجر إلى انهيار بقية البناء .

(ب) يلزم أن نضع موضع الشك :

١ — المعروضات الخاصة للحواس بسبب غلط الحواس وأوهام الأحلام :

كل ما حسبته حتى اليوم أشد الأشياء وثوقاً قد تعلمته من الحواس. لكنني تبينت بالتجربة أن الحواس تخدعني أحيانا، وإذن فمن الحيطة الا أعود إلى الثقة بالحواس.

قد يقال إنه إذا صح أن الحواس تخدعنا فى الأشياء التى يكون إحساسنا بها قليلا وبعدها عنا كبيرا، فمما لا يقبله العقل انها تخدعنا فى أشياء من قبيل أننى هنا قرب النار وبيدى هذه الورقة التى أكتب عليها.

ولكن إذا فكرت أنى إنسان، وأن من عادتى أن انام وأنى اتمثل فى الحلم نفس الأشياء التى اراها فى اليقظة، وانه لاتوجد قرائن يقينية لتمييز اليقظة من النوم، فلا سبيل لى إلا ان انظر بعين الشك إلى جميع ما تلقيته عن طريق الحواس.

٢ — الأشياء العامة التى كان من الممكن ان تكون نماذج لتلك الأفكار الخاصة:

٣ — والعناصر العامة التى كان يستطيع خيالنا ان يكون منها هذه الأشياء العامة، لأنه ربما كان إله واسع القدرة يريدنا على ان نخطىء دائما.

ولكن اذا لزمنى ان اعد من الأوهام الشبيهة بأوهام النوم جميع هذه الأفكار الخاصة — اعنى اننى افتح عينى وأمد يدى إلخ —

فيلزم مع ذلك أن تكون هذه الصور كصورة النوم على غرار شيء واقعى . وإذن فإذا بطل أن يكون لى عينان ورأس ويدان بجسم وشكل معين ، فعلى الأقل يلزم ان تكون هذه الأشياء العامة — كالعيون والرءوس والأيدى — موجودة فى الواقع .

فإذا قيل إن هذه الأشياء العامة هى نفسها خيالية محضة ، فالجواب أنه على الأقل يلزم أن نقر أن العناصر البسيطة العامة التى تتألف هذه الأشياء منها ، كالامتداد والكم والعدد والمكان والزمان ، صحيحة وواقعية . وبناء على ذلك إذا كانت علوم الفيزيقا والفلك والطب — وهى تبحث فى الأشياء المركبة — مشكوكا فيها ، فالهندسة والحساب والميكانيكا — وهى لا تبحث إلا فى الأشياء البسيطة التى تحدثت عنها منذ قليل — تحتوى على شيء لا يتطرق إليه الشك : مثال ذلك ان المربع ذو أربعة أضلاع دائماً ، وان مجموع اثنين وثلاثة هو خمسة دائماً ، سواء كنت نائماً أو مستيقظاً .

ومع ذلك فمن يدرى فلعل إلهاً واسع القدرة لم يوجد الجسم ولا الشكل ولا المكان ، ومع ذلك أوجد فينا أفكارنا عن هذه الأشياء كلها . ومن يدرى فربما أراد أن يوقعنى فى الخطأ كلما جمعت اثنين وثلاثة. صحيح إنه يقال إن الله رحيم كريم ، ولكن

إذا لم يكن متنافيا مع رحمته ان اخطىء احيانا — وهو امر مشاهد مؤكد — فلا يبدو أكثر تنافيا معها أن أخطىء دائما .

واذن فأنا مضطر الى أن اعترف بأنه لا شيء من كل ما حسبته فيما مضى صحيحا الا واستطيع أن اشك فيه .

(ج) لكيلا ننساق في المستقبل الى التصديق ، يلزم أن ننظر الى جميع الأشياء لا على انها مشكوك فيها فحسب، بل على انها باطلة : افتراض شيطان ماكر :

ولكن الشك لا يكفي . فما دمت أقتصر على حسبان آرائي القديمة مشكوكا فيها ، ولكنها في الوقت نفسه محتملة جداً ، وهي كذلك بالفعل ، فإنها ستبقى بقوة العادة مسيطرة على اعتقادي ومن أجل ذلك سأتخذ سبيل الإعتقاد بأن جميع هذه الآراء ليست مشكوكا فيها فحسب ، بل انها باطلة كل البطلان وأظل كذلك الى أن يتعادل هذا الحكم الجديد مع الحكم القديم في الميزان فيبقى ذهني حراً كل الحرية .

واذن فلن أفترض الها طيبا جداً ، بل شيطانا ماكرا يصطنع كل ما اوتي من حيلة لايقاعي في الخطأ ، واذهب إلى

ان السماء ، والهواء ، والأرض ، وجميع الأشياء الخارجية ليست إلا اشياء يستعملها للتمويه علي ، واذهب إلى انني ليس لي لحم ولادم،وانني اذا لم يكن في مقدوري في مثل هذه الحال ان اصل الى معرفة شيء صحيح ،فيمكنني على الأقل ، اذ حرصت على ألا امنح تصديقي لأشياء باطلة ، ان اتجنب الوقوع في الخطأ .

التأمل الأول

فى الأشياء التى يمكن أن توضع موضع الشك

١ – ليس بالأمر الجديد ما تبينت من أنى منذ حداثة سنى قد تلقيت طائفة من الآراء الباطلة وكنت أحسبها صحيحة ، وأن ما بنيته منذ ذلك الحين على مبادىء هذه حالها من الزعزعة والاضطراب لا يمكن أن يكون إلا شيئاً مشكوكا فيه جداً ولا يقين له أبداً . فحكمت حينئذ بأنه لا بد لى مرة فى حياتى من الشروع الجدى فى إطلاق نفسى من جميع الآراء التى تلقيتها فى اعتقادى من قبل ولا بد من بدء بناء جديد من الأسس ، إذا كنت أريد أن أقيم فى العلوم شيئاً وطيداً مستقراً لكن هذا المشروع بدا لى مشروعاً ضخماً جداً ، فانتظرت حتى أبلغ سنا يكون نضجها حائلا دون أن آمل سناً أخرى بعدها أكون أصلح فيها لتنفيذه ، وهذا ما جعلنى أرجىء الأمر طوال هذا الزمن ، حتى غدوت أعتقد أننى أكون مخطئا إن أنا أنفقت فى الاستزادة من التدبر ما يبقى لى من وقت للعمل .

٢ــ فاليوم وقد واتتنى ظروف ملائمة لهذا الغرض ، إذ خلصت فكرى من كافة ضروب المشاغل ، وأخليت نفسي بحمد الله من هزات الانفعالات ، وظفرت لنفسي براحة مؤكدة في عزلة مطمئنة ، سوف أفرغ جدياً وفي حرية لتقويض كافة آرائى القديمة على وجه العموم . وليس يلزم لهذا أن أبين أنها كلها زائفة : فهذا أمر قد لا أنتهى منه أبداً ! ولكن مادام العقل يقنعنى من قبل بأنه لا ينبغى أن أكون أقل حرصا على الامتناع عن تصديق الأشياء التى لم تبلغ مرتبة اليقين التام ، منى على الامتناع عن تصديق الأشياء التى تلوح لى بينة الفساد ، فيكفينى لرفضها جميعا أن يتيسر لى أن أجد في كل واحد منها سبباً للشك . ومن أجل هذا لن أكون بحاجة إلى النظر في كل واحد منها على حدة ــ فإن هذا يكون عملا لا آخر له . ولكن لما كان تقويض الأسس يجر معه بالضرورة بقية البناء ، فسأوجه الهجوم أولا إلى المبادىء التى كانت تعتمد عليها آرائى القديمة كلها .

٣ــ كل ما تلقيته حتى اليوم وآمنت بأنه أصدق الأشياء وأوثقها قد اكتسبته من الحواس أو بواسطة الحواس (١) غير أنى

(١) من الحواس : أى من البصر الذى به أدركت الضوء أول الأمر ثم بمعونته أدركت الألوان والأشكال والحجوم وما شابهها ؛ بواسطة الحواس : أى بواسطة السمع عند إدراك كلام الناس (« أنظر حديث مع بورمان » طبع ا ــ ت ، م ٥ ص ١٤٦) .

جربت هذه الحواس فى بعض الأحيان فوجدتها خداعة ؛ ومن الحكمة أن لا نطمئن كل الاطمئنان إلى من خدعونا ولو مرة واحـــدة .

٤ ــ لكن قد يقال : لئن كانت الحواس تخدعنا بعض الأحيان فى أشياء صغيرة جداً وبعيدة جداً عن متناولنا ، فقد نقع على أشياء كثيرة اخرى لا نستطيع ان نشك فيها شكاً يقبله العقل ، وإن كنا نعرفها بطريق الحواس مثال ذلك انى هاهنا جالس قرب النار ، لابس عباءة المنزل ، وهذه الورقة بين يدى ، واشياء اخرى من هذا القبيل . وكيف استطيع ان انكر ان هاتين اليدين يداى وهذا الجسم جسمى ، اللهم إلا اذا اصبحت مثيلا لبعض المخبولين الذين اختلت ادمغتهم وغشى عليها بسبب الأبخرة السوداء الصاعدة من المرة ، فما ينفكون يؤكدون انهم ملوك ، فى حين انهم فقراء جداً ؛ وانهم يلبسون ثياباً موشاة بالذهب والأرجوان ، فى حين انهم فى غاية العرى ، او يتخيلون انهم جرار وان لهم اجساماً من زجاج ، الا انهم مجانين ؛ ولن اكون انا اقل منهم اسرافاً وخبلا اذا اقتديت بهم ونسجت على منوالهم .

٥ ــ لكن ينبغى على هنا أن أعتبر أنى انسان ، وأن من عادتى لذلك أن أنام ، وأن أرى فى أحلامى عين الأشياء التى يتخيلها

هؤلاء المخبولون في يقظتهم ؛ بل قد أرى أحيانا أشياء أبعد عن الواقع مما يتخيلون . كم من مرة وقع لى ان ارى فى المنام أنى فى هذا المكان وأنى لابس ثيابى ، وأنى قرب النار ، مع أنى أكون فى سريري متجرداً من ثيابى ! يبدو لى الآن أنى لا أنظر إلى هذه الورقة بعينين نائمتين ، وأن هذا الرأس الذى أهزه ليس ناعساً ، وانى انما ابسط هده اليد وأقبضها عن قصد ووعى : أن مايقع فى النوم لا يبدو مثل هذا كله وضوحاً وتمييزاً ، ولكن عندما أطيل التفكير فى الأمر ، أتذكر انى كثيرا ما انخدعت فى النوم بأشباه هذه الرؤى . وعندما اقف عند هذا الخاطر ارى بغاية الجلاء انه ليس هنالك أمارات يقينية نستطيع بها أن نميز بين اليقظة والنوم تمييزا دقيقاً ، فيساورنى الذهول ، وأن ذهولى لعظيم ، حتى أنه يكاد يصل الى اقناعى بأنى نائم .

٦ — واذن فلنفرض الآن اننا نائمون ، وان جميع هـــذه الخصوصيات من فتح للعينين وهز الراس وبسط اليدين وماشابه ذلك ، أن هى الا رؤى كاذبة ولنذهب الى انه ربما لم تكن ايدينا ولا اجسامنا بأكملها على نحو ما نراها . لكن لا بد على الأقل من ان نسلم بأن الأشياء التى تتمثل لنا فى النوم كلوحات وصور لا يستطاع تكوينها الا على غرار شىء واقعى وحقيقى . واذن فهذه

الأشياء العامة على الأقل – كالعينين والرأس واليدين والجسم بأكمله – ليست أشياء متخيلة بل هي واقعية وموجودة فالحقيقة أن المصورين ، وإن كانوا يبذلون ما أوتوا من مهارة في تمثيل بنات البحر والتيوس الآدمية في اشكال هي غاية في الغرابة والبعد عن المألوف ، لا يستطيعون مع هذا أن يضفوا عليها أشكالا وطبائع جديدة كل الجدة ولكنهم إنما يصنعون مزيجاً من أعضاء حيوانات مختلفة ؛ أو إن تيسر لهم من شطط الخيال ما يحملهم على أن يبتدعوا شيئا يبلغ من جدته ان أحداً لم ير قط له مثيلا ، ويكون عملهم لذلك شيئا مختلفا أصلا وزائفاً إطلاقا ، فلا بد على الأقل من ان تكون الألوان التي يؤلفونها منها حقيقية .

٧– ويمكن ان يقال ، قياساً على السبب المتقدم ، إنه لو صح أن هذه الأشياء العامة ، أعني الجسم والعينين والرأس واليدين وما شابه ذلك ، يمكن ان تكون خيالية ، فإنه لا مناص مع ذلك من الإقرار بأن هنالك على الأقل أشياء اخرى أبسط وأشمل منها ، هي حقيقية وموجودة ، ومن امتزاجها على نحو ما تمتزج بعض الألوان الحقيقية يتكون كل ما يقوم في فكرنا من صور الأشياء[١]

(١) الفكر (Cogitatio-penseé) يدل في اصطلاح ديكارت على كل =

سواء كانت هذه الصور حقيقية وواقعية أو مختلقة ووهمية .

٨ – ومن قبيل هذه الأشياء الطبيعة الجسمانية على العموم وامتدادها وأيضاً شكل الأشياء الممتدة وكمها أو مقدارها وعددها وكذا المكان الذي تشغله والزمان الذي تدوم فيه وماشاكل ذلك، واذن فعلنا لانكون مسرفين في الاستدلال إذا قلنا إن علوم الطبيعة والفلك والطب وسائر العلوم الأخرى التي تعتمد على النظر في الأشياء المركبة هي عرضة للشك القوي واليقين فيها قليل ، في حين أن الحساب والهندسة وماشاكلهما من العلوم التي لا تنظر إلا في أمور بسيطة جداً وعامة جداً ، دون اهتمام كثير بالوقوف على مبلغ تحقق هذه الأمور في الخارج أو عدم تحققها، إنما تشتمل على شيء يقيني لاسبيل إلى الشك فيه : فسواء كنت

=مايقع داخل نفوسنا ، ويكون وعينا إياه وعياً مباشراً ، أعني جميع أحوال النفس أو المبدأ المفكر الناطق .

وبناء على هذا يكون «الفكر» لفظاً آخر مرادفا «للوجدان» ، ويشتمل على جميع أفعال الإرادة والذهن والخيال والحواس (أنظر ديكارت ، «مبادئ الفلسفة» ق ١ ف ٩ ؛ «التأملات» ، ٣ — «الردود على الاعتراضات الثانية» تعريفات: ١ طبع جيبيرم ٢ ص ٢٢٦)، وإذن فالوجدان في مذهب الديكارتيين هو الشرط العام لأحوالنا العقلية ، سواء كانت انفعالية أو فاعلية .

متيقظا أو نائما ، هنالك حقيقية ثابتة وهي أن مجموع اثنين وثلاثة هو خمسة دائما ، وأن المربع لن يزيد على اربعة أضلاع أبداً، وليس يبدو في الإمكان أن حقائق قد بلغت هذه المرتبة من الوضوح والجلاء يصح أن تكون موضع شبهة خطأ أو انعدام يقين .

٩ ـ ومع ذلك فإن معتقداً قد رسخ في ذهني منذ زمن طويل وهو أن هنالك إلها قادراً على كل شيء ، وهو صانعي وخالقي على نحو ما أنا موجود . فما يدريني لعله قد قضى بأن لا يكون هناك أرض ولا سماء ولا جسم ممتد ولا شكل ولا مقدار ولا مكان ، ودبر مع ذلك أن أحس هذه الأشياء جميعا ، وأن تبدو لي موجودة على نحو ما أراها ؟ بل لما كنت أرى أحيانا أن غيري يغلطون في الأمور التي يحسبون أنهم أعلم الناس بها ، فما يدريني لعله قدر ان أغلط أنا أيضا كلما جمعت اثنين وثلاثة أو أحصيت أضلاع مربع ما ، أو أطلقت حكما على شيء أسهل من ذلك لو أمكن أن نتصور شيئا أسهل منه ؟ .

١٠ ـ ولكن لعل الله لم يشأ إضلالي على هذا النحو ، لأنه سبحانه كريم رحيم .

١١ ـ انه إذا كان مما يتنزه عنه الله واسع الكرم والرحمة أن يكون قد خلقني عرضة لضلال مقيم ، فيبدو كذلك مما لا يليق

بمقامه أن يأذن بوقوعي في الضلال أحيانا . وليس في استطاعتي أن أشك في أن هذا يقع بإذنه .

١٢ ــ قد يوجد من الناس من يميلون إلى إنكار وجود إله له مثل هذه القدرة أكثر مما يميلون إلى الاعتقاد بأن سائر الأشياء عارية عن اليقين . ولكن لندع الآن هذا الرأي فلا نعارضه، ولنسلم معهم بأن ما قد قيل هنا عن الله حديث خرافة . ولكن مهما يفترضوا من وجوه لتعليل ما وصلت إليه من حال ووجود ــ سواء نسبوه إلى القضاء والقدر ، أو عزوه إلى المصادفة ، أو أرجعوه إلى سلسلة من الأسباب والمسببات ، أو إلى أي علة أخرى ــ فمادام الخطأ والضلال ضربا من النقص ، فكلما نقصت قدرة الصانع الذي يجعلونه علة لوجودي ، زاد احتمال نقصي نقصاً يعرضني للضلال دائماً . وليس لدي ما أجيب به عن هذه الحجج ، ولكن لا مناص لي آخر الأمر من الإقرار بأنه لا شيء مما كنت أحسبه من قبل حقاً إلا واستطيع أن أشك فيه بوجه ما[1] . وليس ذلك عن طيش ورعونة ، وانما يقوم على ادلة قوية جداً ، وعلى طول روية وامعان نظر . لهذا يتعين علي ، اذا اردت الاهتداء الى شيء يقيني مستقر

(١) أنظر عن مدى الشك ومخاطره « الاعتراضات والردود » (الثالثة والرابعة والخامسة) .

فى العلوم ، أن يكون حرصى على الامتناع عن تصديق ما يجوز الشك فيه معادلا لحرصى على الامتناع عن تصديق ما يكون الخطأ فيه جلياً بيناً .

١٣ — ولكن لا يكفى إبداء هذه الملاحظات ، بل ينبغى الحرص على استبقائها فى الخاطر ، لأن تلك الآراء القديمة المألوفة لا تنفك تعاودنى من حين إلى حين : إذ أن طول إلفى قد خول لها الحق فى أن تشغل ذهنى على الرغم منى ، حتى أنها تكاد تسيطر على اعتقادى ، ولن أقلع عما جرت به عادتى من احترامها والثقة بها ، مادام رأيى فيها مطابقا لما هى عليه فى الواقع ، أعنى أنها مدعاة للشك من بعض الوجوه — كما بينت الآن — وأن فيها على الرغم من ذلك احتمالا قوياً ، مما يجعل التصديق بها أصوب بكثير من إنكارها . من أجل هذا أحسب أنى لن أجانب الصواب إذا تعمدت أن أتخذ موقفا مخالفاً ، فأضللت نفسى ، وافترضت ، فترة من الزمان ، أن هذه الآراء كلها باطلة خيالية على الإطلاق ، ريثما يتيسر لى آخر الأمر أن أوازن معتقداتى القديمة بمعتقداتى الجديدة موازنة دقيقة يكون من شأنها أن تحول دون أن يميل رأيى إلى جانب دون الآخر ، أو أن يسيطر عليه العرف الفاسد والتقاليد السيئة ، أو أن ينحرف عن الطريق المستقيم الذى يمكن أن يرشده إلى معرفة الحقيقة .

وأنا واثق مع ذلك بأن اتباع هذا الطريق لا خطر فيه و لا ضلال وأنى مهما أفعل فلن أكون مسرفا فى الحذر وخلع الثقة : فما مطلبى الآن أن أعمل ، بل أن أتأمل وأن أعرف .

١٤ — وإذن فسأفترض، لا أن الله — وهو أرحم الرحمين وهو المصدر الأعلى للحقيقة — بل ان شيطا ناخبيثاذامكر وبأس شديدين قد استعمل كل ماأوتى من مهارة لإضلالى ؛و سأفترض ان السماء والهواء والأرض والألوان والأشكال والأصوات وسائر الأشياء الخارجية لا تعدو ان تكون اوهاما وخيالات قدنصبها ذلك الشيطان فخاخا لا قتناص سذاجتى فى التصديق ؛ و سأعد نفسى خلواً من اليدين والعينين واللحم والدم،وخلواًمن الحواس وان الوهم هو الذى يخيل لى أنى مالك لهذه الأشياء كلها . وسأصر على التشبث بهذا الخاطر ، فإن لم أتمكن بهذه الوسيلة من الوصول إلى معرفة أى حقيقة فإن فى مقدورى على الأقل أن أتوقف عن الحكم ولذلك سأتوخى تمام الحذر من التسليم بما هو باطل ، و سأوطن ذهنى على مواجهة جميع الحيل التى يعمد إليهاذلك المخادع الكبير ، حتى لا يستطيع مهما يكن من بأسه ومكره أن يقهرنى على شىء أبداً .

١٥ — لكن هذا المطلب شاق كثير العناء . وشىء من الكسل

يسوقني ، دون شعور مني، إلى الرجوع إلى مجرى حياتي المألوفة. ومثلي في هذا كمثل عبد ينعم في المنام بما شاء له الخيال من حرية ، فإذا اخذ يفطن إلى أن حريته تلك إن هي إلا أضغاث احلام ، خاف ان يصحو من نومه وطاب له ان يمالیء هذه الأوهام اللذيذة كيما يطول أمد انخداعه بها. كذلك حالي : انساق من تلقاء نفسي ودون وعي مني الى تيار آرائي القديمة ، فأحاذر ان اصحو من غفوتي هذه خشية ان اجد اليقظة الشاقة التي تعقب هذه الراحة الهادئة غير كافية لتبديد الظلمات الناشئة مما اثير الآن من صعوبات ولا مجلبة لي قليلا من ضياء وقليلا من نور يهديني في معرفة الحقيقة .

التأمل الثانى

فى طبيعة النفس الإنسانية

وأن معرفتها أيسر من معرفة الجسم

تقـــديم

(للمترجم)

١ – البحث عن حقيقة أولى يقينية :

يقول ديكارت : إن التأمل الأول قد أثار في نفسي شكوكا كثيرة . فما أدري السبيل إلى الخلاص منها . ولكني أريد أن أمضي في الطريق عينه ، حتى أهتدي إلى شيء يقيني لاشك فيه ، أو على الأقل حتى أعلم علم اليقين أنه لاشيء في هـــذا العالم يقيني .

لقد شككت في جميع الأشياء التي أراها . ولكن من يدريني فربما كان هناك شيء غيرها مختلف عنها ولاقبل لنا بالشك فيه . أليس هنالك إله يضع في ذهني افكاري عن هذه الأشياء جميعا؟ ليس ذلك ضروريا ؛ لأنه يجوز أن استحدث هذه الأفكار من نفسي . وأنا نفسي على الأقل ، هل أنا شيء؟ ولكني انكرت فيما تقدم أن يكون لي حس أو جسم ـ نعم ولكن لايلزم عن ذلك ألا أكون شيئاً ، فربما كنت موجوداً من غير حس ولا جسم

ولكنى اقتنعت بأنه ليس فى العالم شىء إطلاقا، لا نفوس ولا اجسام. ذلك حق، ولكن لا يلزم عنه كذلك ألا اكون شيئاً، بل لقد كنت شيئا حين اقتنعت، بشىء أو فكرت فى أمر. ولكن قد يوجد شيطان ماكر لا يكف عن إضلالى. فليضلنى ماشاء. إنه إن يخدعنى فأنا موجود. وإذن فيجب بعد طول النظر أن استيقن من أن هذه القضية: «أنا موجود» قضية صحيحة طالما تصورتها فى ذهنى.

(ب) ماتشتمل عليه معرفتى هذه لنفسى:

ولكنى أسائل نفسى: ماهى هذه «الإنية» التى اعرف انها موجودة؟ فإنه يجب على ان اكون على حذر من ان آخذ شيئاً آخر على أنه أنا نفسى.

لكى اعرف ذلك سأنظر فيما كنت اعتقد فيما مضى انه إنيتى وذاتى، وسأستبعد من فكرتى القديمة عن نفسى كل ماقد أصبح مشكوكا فيه للأسباب التى أبديتها.

لقد كنت اعتبر نفسى إنسانا ولكن ماذا كنت أعنى بإنسان؟ أهو حيوان ناطق؟ إذا سلكت هذا الطريق لزمنى ان اتساءل: ماهو الحيوان، وماهو الناطق، ولن تنتهى اسئلتى ولكن

أبسط من هذا أن اقول إننى كنت أعتبر نفسى ذا وجه ويدين وكل هذا الجهاز الذى كنت أسميه جسما ، وكنت أعتبر نفسى ايضاً قادرا على أن اتغذى وأن أمشى ، وأن أحس وأن أفكر ، وكنت أرجع هذه الأفعال إلى النفس دون أن اتوقف لأسائل نفسى : ماهى النفس ؟

ولكن الآن ، وقد افترضت أن هنالك شيطانا ماكرا يسخر كل ما أوتى من براعة لإضلالى ، ماعساى أن اقول فى نفسى ؟

أأستطيع أن أؤكد أنى أملك شيئاً من هذه الأشياء التى قلت إنها من لوازم الجسم ؟ كلا مادمت لاأدري هل توجد أجسام .

لننتقل إلى الأفعال التى كنت أرجعها الى النفس : هل فعل التغذى وفعل المشى هما فى ذاتى ؟ لااستطيع أن اؤكد أكثر من هذا ، لأن هذه الأفعال تقتضى جسما . وفعل الإحساس ؟ — ولاهو الآخر : لأن هذا الفعل ايضاً يقتضى جسما . وفعل التفكير ؟ — نعم فنى هذه المرة نجد شيئاً هو الوحيد الذى استطيع أن أؤكد أنه فى ذاتى . ولست أريد هنا أن أقرر شيئاً لا أكون

مستيقنا منه ، وأنا لست مستيقنا إلا من فكرى . وإذن فكل ماأستطيع أن اقول الآن عن نفسى هو أننى شيء مفكر .

نعم : وقد تكون الأشياء التى افترضت انها غير موجودة، كالجسم والأفعال التى تعتمد عليه موجودة فى الواقع ، بل قد لاتكون مختلفة عن إنيتى هذه التى أعرفها . هذاممكن ، ولكنى لاأجادل فيه الآن . لست أبحث عن ماهية «الإنية» بل عماأعرفه حتى الان بيقين ، وعما أستطيع أن أقرره عنها بالفعل . غيرأنى لااستطيع أن أقرر عنها شيئاً مما اتخيله ، إذ أنناالا نتخيل إلا أشياء جسمانية ، ولا اعرف بعد هل هناك أجسام .

وإذن فكل ماأستطيع أن أقوله هو أننى شيء مفكر (وإذا كنت شيئاً آخر زيادة على ذلك فإنى لاأدرى ولا أستطيع أن اقول عنه شيئاً الآن) وإن شيئاً يفكر هو شيء يشك ويفهم ويتصور ويثبت وينكر ويريد ويتخيل ويحس : لأن جميع هذه الأفعال إنما هى انحاء من انحاء التفكير .

(ج) وضوح معارفنا وتميزها ليس مرجعها إلى الحواس ولا إلى الخيال ، فعلى الرغم من إن النفس لايمكن أن تتخيل إلا أنها يمكن تعرف بوضوح وتميز :

بدأت أحصل على معرفة لنفسى ادق مما تيسر لى من قبل ومع ذلك فلا استطيع ان امنع نفسى من الاعتقاد بأن معرفة الأشياء الجسمانية التى يمكن ان تتخيل او تدرك بالحواس أيسر من معرفة ذاك الجزء المجهول من نفسى الذى لا يمكن ان يتخيل . وينبغى ان اصحح هذه المرة ذلك الخطأ الذى وقعت فيه .

ومن أجل ذلك، أى لإقناع نفسى بإمكان وجود معارف واضحة ومتميزة لا دخل فيها للحواس ولا للخيال ، رأيت ان خير سبيل هو ان انظر فى تلك الأشياء نفسها التى يرى العوام ان معرفتها هى الأوضح والأميز ، أى فى الأجسام ، وأن أبين أن ماهو واضح ومتميز فى تلك المعرفة راجع لا إلى الحواس ولا إلى الخيال ، بل إلى الذهن وحده .

وإذن فلنأخذ قطعة من شمع العسل : إنها حلوة المذاق ، وذات رائحة ولون وشكل ، وهى جامدة وباردة ويمكن تناولها باليد الخ . . . فما الذى أعرفه بتميز فى هذه القطعة من الشمع ؟ أهى جميع تلك الصفات التى تدرك بالذوق والشم والبصر والسمع واللمس ؟ كلا لأننا إذا قربنا هذه الشمعة من النار تغيرت جميع تلك الصفات ، ومع ذلك أتصور أن الشمعة عينها باقية وإذن

فالذى اعرفه بوضوح إنما هو أن هذه الشمعة جسم ما محسوس ، قد احس من قبل فى هذه الصور وأحس الآن فى صور أخرى . لكن ماالذى أقصده حين أتصور أن الشمعة جسم ؟ إنما أتصور ان هذه الشمعة « ممتدة وتقبل ان تتشكل فى صور مختلفة » . لكن هذه الصفات ليست تتصور بواسطة المخيلة ،لأنى حين أقول إن الشمعة ممتدة وتقبل ان تتشكل فى صور مختلفة ، إنما أقصد ان الشمعة يمكن أن تأخذ صوراً لامتناهية .ويمكن أن تتلقى تغييرات لامتناهية تبعاً للامتداد لكن مخيلتى لا تستطيع أبدا أن تستعرض هذه الصور جميعاً ولا تستطيع ان تحيط بهذه التغييرات جميعا. وإذن فها تان الفكرتان عن الامتداد والشكل – وهما وحدهما الفكرتان الواضحتان عن الشمعة . مفهومتان بالذهن وحده ، وإدراك الشمعة أدنى إلى أن يكون لمحة من لمحات الذهن من أن يكون إبصار أو لمساً . صحيح أننا نقول فى لغتنا المألوفة إننا « نبصر » الشمعة . ولا نقول إننا « نحكم » بأنها هى بعينها . لأن لها لونها وشكلها .لكن هذه الأساليب من الكلام لا تثبت شيئاً : فإننا نقول أيضاً أننا « نبصر » الناس يمرون فى الشارع ، والحقيقة ان كل ما نراه إنما هى قبعات ومعاطف من الممكن أن تكون موضوعة على آلات متحركة ، ولكنا مع ذلك « نحكم » بأنها أناس ، على

أن من أراد الارتفاع عن مرتبة المعرفة العامية ينبغى عليه ألا يقف عندما ابتدعته العامة من أساليب الكلام .

وإذن فمن المحقق أن واجبنا ألا نلتمس لدى الحواس والخيال سبيلا إلى معرفة شىء معرفة جلية متميزة ويترتب على هذا أن من الممكن أن تكون المعرفة التى لدى عن نفسى أكبر تمييزاً من أى معرفة أخرى ، مع أنه ليس للحواس والخيال فيها أدنى نصيب .

(د) معرفة النفس أكثر يقينا وأكثر تميزاً من أى معرفة أخرى :

والأمر كذلك فى الواقع ، ومعرفة نفسى تفوق كل ماعداها من معارف من حيث اليقين والنصوع :

فمن حيث اليقين ، لأنى إذا كنت أحكم بوجود الشمعة ، لا لشىء إلا لأنى أراها ، فيلزم بيداهة أكثر أن أكون موجوداً أنا الذى أراها . صحيح أنه من الممكن أن يحدث ان ماأراه لايكون شمعة ، بل من الممكن ألا يكون لى عيناى لأرى ، ولكن ماليس من الممكن وقوعه ألا أكون موجودا حين أظن أنى أرى .

أما من حيث النصوع . فأولا لأنى بقدر ما أميز فى الشمعة من صفات ، كالبياض والصلابة وما إليها . أستطيع أن أعد فى النفس من صفات ، كالقدرة على معرفة بياض الشمعة وكالقدرة على معرفة صلابتها إلخ . ثم لأن لمعرفة طبيعة النفس وسائل أخرى كثيرة لا تذكر إلى جانبها الوسائل المعتمدة على الجسم.

وإذن فمعرفة الذات هى أكثر المعارف يقينا وأشدها تمييزا.

التأمل الثانى

فى طبيعة النفس الإنسانية : وأن معرفتها أيسر معرفة الجسم[1]

١ — إن التأمل الذى عكفت عليه أمس غمر نفسى بشكوك كثيرة لم يعد فى مقدورى أن أنساها ، ولا أن أجد إلى دفعها سبيلا فكأنى سقطت على حين غرة فى ماء عميق جدا ، فهالنى الأمر هولا شديدا ، فما أنا بقادر على تثبيت قدمى فى القاع ولا على العوم لتمكين جسمى من سطح الماء . لكننى سأبذل جهدى للمضى فى الطريق الذى سلكته أمس متجنباً كل ماقد تسنح لى فيه بادرة من شك ، كما لو كنت متحققاً من بطلانه . وسأمضى فى هذا الطريق قدماً حتى اهتدى إلى شىء يقينى ، فإن لم يتيسر لى ذلك لبثت على حالى على الأقل حتى أعلم علم اليقين أنه ليس فى العالم شىء يقينى . فإن أرشميدس لم يكن يطلب إلا نقطة ثابتة غير متحركة ، لكى ينقل الكرة الأرضية من مكانها إلى مكان آخر . وكذلك أنا ، يحق لى

(١) أضاف ديكارت هذه الجملة إلى العنوان لكيلا يظن أنه أراد فى هذا التأمل أن يقيم الدليل على خلود النفس (رسالة إلى مرسن ، ٢٨ من يناير ١٦٤٢)

أن أعاق أكبر الآمال إن أسعدني الحظ فوجـــدت شيئا يقينيا لاشك فيه .

٢ — وإذن فأنا أفترض أن جميع الأشياء التي أراها باطلة، وأميل إلى الاعتقاد بأنه ماوجد شيء أبدا من كل ماتمثله لي ذاكرتي بما فيها من أغاليط، واحسب اني خلو من الحواس، وأعتقد أن الجسم والشكل والامتداد والحركة والمكان ماهي إلا أوهام من أوهام نفسي . وإذن فأي شيء يمكن في تقديرنا أن يكون صحيحا ؟ لعل شيئاً واحداً هو الصحيح : وهو أنه لاشيء في العالم يقيني !

٣ — ولكنني مايدريني لعل هناك شيئا آخر غير الأشياء التي حكمت منذ قليل بأنها غير يقينية ، لايستطاع ان يخالجنا فيه ادنى شك . أليس هنالك إله أو أي قوة أخرى توحي إلى نفسي هذه الخواطر ؟

ليس هذا ضروريا ، فلعلي قادر على إحداثها من نفسي .

٤ — وأنا إذن على الأقل ، ألست شيئا ؟

ولكنني قد انكرت فيما تقدم أن يكون لي حواس اوجسم،

غير انى حيران ، اسائل نفسي ما نتيجة هذا ؟ هل بلغ من اعتمادي على الجسم وعلى الحواس انى لا أكون موجوداً بدونها ؟

ولكني اقتنعت من قبل بأنه لا شيء في العالم بموجود على الإطلاق : فلا توجد سماء ولا ارض ولا نفوس ولا اجسام ، وإذن فهل اقتنعت بأني لست موجوداً كذلك ؟ هيهات ! فإني اكون موجوداً ولا شك إن أنا اقتنعت بشيء أو فكرت في شيء .

٥ — ولكن هنالك لا أدري أي مضل شديد البأس شديد المكر ، يبذل كل ما أوتي من مهارة لإضلالي على الدوام .

ليس من شك إذن في اني موجود متى أضلني . فليضلني ما شاء فما هو بمستطيع أبداً أن يجعلني لا شيء ، مادام يقع في حسباني أني شيء . فينبغي علي ، وقد رويت الفكر ودققت النظر في جميع الأمور ، أن انتهي إلى نتيجة وأخلص إلى أن هذه القضية « أنا كائن وأنا موجود » قضية صحيحة بالضرورة كلما نطقت بها وكلما تصورتها في ذهني .

٦ — ولكني لا أعرف بوضوح كاف أي شيء أنا ؛ وإن كنت موقناً بأني موجود ، إذ أنه يجب علي منذ الآن ان أحاذر من ان يشتبه الأمر علي فآخذ شيئاً آخر بديلاً بي أنا نفسي ، فأضل

عن الحق، حتى فى تلك المعرفة التى أرى أنها أكثر معارفى يقينا وبداهة . ومن أجل ذلك سأنظر الآن من جديد فيما كنت اظننى إياه قبل الشروع فى هذه الخواطر الأخيرة . وسأستبعد من آرائى القديمة كل ما يمكن أن يتأثر بأسباب الشك التى اوردتها الآن، لكيلا يبقى الا ما كان يقينه تاما ولا سبيل الا الشك فيه[1].

٧ — وإذن فماذا كنت أظننى من قبل؟ — كنت أظننى إنسانا بلاشك . ولكن ماالإنسان ؟ أأقول إنه حيوان ناطق ؟ كلا

(١) ربما ظن من نص هذا التأمل الثانى أن مقصد ديكارت فى الصفحات التالية أن يثبت التفرقة بين النفس والجسم . وفى هذه الحالة يكون استدلاله مما يمكن المنازعة فيه ، لأنه يمكن أن يقال له : « لايلزم من كونك لاتعرف عن نفسك شيئاً يقيناً إلا أنك شئ يفكر ، أنك لست شيئاً غير ذلك فى الحقيقة . ومعرفتك ربما لا تمتد الى جميع أجزاء كيانك ، وربما كان الجسم أحد هذه الأجزاء » . ويشكو ديكارت فى « الردود على الاعتراضات » ، وفى تصدير الطبعة الثانية لكتاب « التأملات » أن يكون قد أراد أن يستبعد من النفس من جهة الواقع جميع الأشياء ماعدا الفكر؛ وهو يقول إنه إنما أراد أن يستبعدها من جهة المعرفة . فيكون معنى العبارة أنه لايعرف حتى الآن شيئاً يخص ماهية النفس إلا الفكر، وليس معناها أنه لا يخصها شئ آخر فى الواقع . وفى « التأملات » السادسة فقط أخذ يثبت أنه يلزم من أنه لا يعرف شيئا يخص النفس إلا الفكر أنه لايوجد فى الواقع شىء آخر يخصها، وظاهر أن نص التأمل الثانى يدع فى بعض المواضع مجالا للتاويل الذى أنكره ديكارت . وقد رأينا فى تقديمنا لهذا التامل أن نصحح بعض التعبيرات التى قد توقع فى الإلتباس .

بالتأكيد : لأن هذا يقتضي بعدئذ أن أبحث عن معنى الحيوان وعن معنى الناطق . فأنزلق بذلك من مسألة واحدة إلى الخوض دون شعور مني في مسائل أخرى أصعب وأكثر تعقيداً . وأنا لا أريد أن أضيع ما تبقى من أوقات الفراغ القليل في محاولة الكشف عن مثل هذه الصعوبات . ولكني أوثر أن أنظر هنا في الخواطر التي تولدت في ذهني والتي لم أستمدها إلا من طبيعتي وحدها ، حين عكفت على النظر في وجودي . حسبت أولا أن لي وجها ويدين وذراعين وكل ذلك الجهاز المركب من العظم واللحم على نحو ما يبدو في جسد آدمي ، وهو ما كنت أدل عليه باسم الجسم ، وحسبت أيضاً أن من شأني ان اتغذى وأن أمشي وأن أفكر . وكنت انسب جميع هذه الأفعال إلى النفس ، وان كنت لم أطل التفكير في ماهية هذه النفس ، أو إن وقفت للتفكير فيها، كنت أتصورها شيئا مخلخلا جداً ، شيئاً لطيفا شبيها بالريح أو بالنار ، أو بالهواء الرقيق جداً قد انبث وانساب في أعضاء جسمي الغليظة أما الجسم فما شككت أبداً في طبيعته ، بل كنت أحسب انى أعرفه معرفة متميزة ، ولو أردت أن أشرحه طبقا للمعاني التي كانت بذهني حينئذ لوصفته على هذا النحو : أقصد بالجسم كل ما يمكن أن يحد بشكل وما يمكن أن يحتويه مكان ويشغل حيزا بحيث

يقصى عنه أى جسم آخر ، وما يمكن ان يحس أما باللمس أو بالسمع أو بالذوق أو بالشم ، وما يمكن ان يحرك على أنحاء شتى وليست حركته فى الحقيقة بذاته بل بشىء خارج عنه يمسه فيترك أثره فيه . لأنى ما أعتقدت أبدا أن القدرة على التحرك من الذات وكذا القدرة على الإحساس والتفكير أمور تخص طبيعة الجسم ، بل بالعكس كان يدهشنى أن أرى مثل هذه القوى واقعة لبعض الأجسام .

٨ — ولكن أنا من أكون ، الآن وقد افترضت أن هنالك شيطانا شديد البأس او شديد المكر والدهاء يبذل كل ما فى وسعه من قوة ومهارة لإضلالى ؟ فهل أستطيع أن أؤكد انى أملك صفة من جميع الصفات التى قلت من قبل بأنها طبيعة الجسم؟ أفكر فى الأمر مليا ، واجيل هذه الصفات وادير ها فى ذهنى فلا أجد منها شيئا يصح أن أقول انه من خواص نفسى .

ولا حاجة إلى التمهل لإحصائها ، فلننتقل إذن إلى صفات النفس ولننظر هل منها ما هى موجودة فى .أول ماذكرنا منها قوة التغذى وقوة المشى .ولكن إذا صح أنى لا جسم لى ، صح أيضاً أنى لاقوة لى على المشى ولا على التغذى . وصفة من صفات النفس هى الإحساس ، لكن الإحساس مستحيل كذلك بدون

الجسم[1] يضاف إلى هذا أني كثيراً ما كنت أعتقد فيما مضى أني أحسست في النوم أشياء كثيرة تبينت في اليقظة اني لم أحسها في الواقع . وصفة ثالثة من صفات النفس هي التفكير . وأنا واجد هنا أن الفكر هو الصفة التي تخصني ، وأنه وحده لا ينفصل عني . أنا كائن ، وأنا موجود : هذا أمر يقيني . ولكن إلى متى ؟ أنا موجود مادمت أفكر ، فقد يحصل أني متى انقطعت عن التفكير تماماً انقطعت عن الوجود بتاتا .

---

(١) يلاحظ أن ديكارت قد وضع هنا فعل الإحساس بين الأفعال الجسمانية التي لا يستطيع أن يثبتها للأنا أو الذات الواعية ؛ ولكنه في موضع آخر يجعل هذا الفعل في عداد أحوال التفكير ويثبته للذات . وفي هذه الحالة يقصد بفعل الإحساس جميع الأفعال الجسمانية التي هي السوابق العضوية للاحساس ، كحركات العضلات ، والأرواح الحيوانية والأعصاب الخ . وفي الحالة الأخرى يعني بفعل الإحساس ، الإحساس نفسه . وهذا يفسر لنا أنه يتحدث في إحدى رسائله عن شعور الحيوان ، وقد زعم «فلوران» Flourans اعتماداً على هذه الفكرة أن ديكارت لم ينكر على الحيوان كل نوع من أنواع الحياة النفسية . ولكن ليس هذا بصحيح كما قد بينه ديكارت نفسه فيما بعد ؛ فهو حين يتكلم عن شعور الحيوان لا يعني أن يتحدث إلا عن الأفعال الفزيولوجية الحيوية ، أي مجرد حركاته : إذ أن الحياة آلية محضة .

٩ ـ لا أسلم الآن بشيء مالم يكن بالضرورة صحيحا : وإذن فما أنا على التدقيق إلا شيء مفكر(١) ، أي ذهن او روح أو فكر أو عقل ، وهي ألفاظ كنت أجهل معناها من قبل : فأنا إذن شيء واقعي وموجود حقا . ولكن أي شيء ؟ لقد قلت أني شيء مفكر .

وأتساءل الآن : هل أنا شيء غير ما ذكرت ؟ سأستحث خيالي لعلي أتبين إن كنت أكثر من شيء مفكر . وظاهرة أني لست تلك المجموعة من الأعضاء التي تسمى بالجسم الإنساني : لست هواء رقيقا منبثا منتشراً في جميعا تلك الأعضاء ، ولست ريحا ولا نسمة ولا بخاراً ولا شيئاً من كل ما أستطيع أن أتخيل وأتصور ، لأني قد افترضت ان هذه ليست موجودة ، ولأني أجد ، مع بقاء هذا الافتراض ، اني مازلت موقنا من وجودي .

١٠ ــ ولكن ربما كان صحيحا ان هذه الأشياء نفسها التي افرض انها ليست موجودة لدي ، لا تختلف في الواقع عن نفسي التي لا اعرفها .

لست أدري ، ولا اجادل الآن في هذا ، وحسبي ألا أحكم الا على الأشياء المعروفة لدي . أنا اعرف أني موجود ، وأنا العارف أني موجود ، وابحث عن اي وجود وجودي . لكن من المحقق جدا أن معرفة وجودي ، بمعناه الدقيق ، لا تعتمد على أي شيء من

(١) في الأصل اللاتيني : Res cogitans.

الأشياء التى أستطيع أن أتوهمها فى خيالى . بل إن فى لفظى التوهم والتخيل ما ينبهنى إلى غلطى : لأنى أكون فى الواقع متوهماً حين أتخيل أنى شىء ، إذ التخيل عبارة عن تأمل لصورة شىء جسمانى ، ولكنى سبق أن علمت بيقين أنى موجود وأن من الممكن ألا تكون جميع تلك الصور وعلى العموم كل ما يتعلق بطبيعة الجسم سوى أحلام أو تخيلات . ويتبين لى من هذا أنى حين أقول : سأستحث خيالى لأعرف ما هيتى معرفة أوضح « لا أكون أكثر صواباً منى حين أقول . « أنا مستيقظ الآن ومبصر شيئاً واقعياً ، ولكن بما أنى لا أراه بعد بوضوح كاف فسأنام قصداً لكى تمثله لى أحلامى بمزيد من الوضوح والبداهة » وإذن فقد اتضح لى أن شيئاً من كل ما تستطيع أن تحيط به مخيلتى لا يختص بالمعرفة التى تكون لدى عن نفسى ، وأن هناك حاجة إلى تنشيط الذهن وصرفه عن هذا التصور لتمكينه من أن يعرف طبيعته معرفة متميزة حق التميز .

١١ — ولكن أى شىء أنا إذن ، أنا « شىء مفكر » ، وما الشىء المفكر ؟ إنه شىء يشك ، ويفهم ويتصور ، ويثبت ، وينفى ، ويريد ، ولا يريد ، ويتخيل ، ويحس أيضاً .(٢) حقاً إنه ليس بالأمر

---

(١) هذه الأفعال جميعاً أنحاء من أنحاء التفكير ، لأنها مصحوبة بالوعى .

اليسير أن تكون هذه كلها من خصائص طبيعتي . ولكن لم لا تكون من خصائصها ؟ ألست أنا ذلك الشخص نفسه الذى يشك الآن فى كل شىء على التقريب ، وهو مع ذلك يفهم بعض الأشياء ويتصورها ويؤكد أنها وحدها صحيحة ، وينكر سائر ماعداها ، ويريد أن يعرف غيرها ، ويأبى أن يخدع ، ويتصور أشياء كثيرة ، على الرغم منه أحيانا ، ويحس منها الكثير أيضاً ، بواسطة أعضاء الجسم ؟ فهل هنالك من ذلك كله شىء لا يعادل فى صحته اليقين بأنى موجود ، حتى لو كنت نائماً دائما وكان من منحنى الوجود يبذل كل ما فى وسعه من مهارة لإضلالى ؟ وهل هنالك أيضاً صفة من هذه الصفات يمكن تمييزها من فكرى أو يمكن القول بأنها منفصلة عنى ؟ فبديهى كل البداهة أننى انا الذى اشك وانا الذى أفهم وأنا أرغب . ولا حاجة إلى شىء لزيادة إيضاح . ومن المحقق كذلك ان لدى القدرة على التخيل : لأنه على الرغم من ان من الممكن - كما افترضت فيما سبق انه لاشىء مما أتخيل بحقيق ؛ فإن هذه القدرة على التخيل لا تعرى عن الوجود فى ، ولا تنفك جزءا من فكرى . وانا أخيراً الشخص عينه الذى يحس ، أى الذى يدرك اشياء معينة بواسطة الحواس ، إذا أننى فى الواقع أرى ضوءاً واسمع دويا وأحس حرارة .

ولكن قد يقال إن هذه مظاهر زائفة والحقيقة أنى نائم ، إن كان الأمر كذلك فمن المحقق على الأقل انه يلوح لى أنى أرى ضوءاً واسمع دويا وأحس حرارة . وهذا لا يمكن أن يكون زائفا وهو على التدقيق ما يسمى فى بالإحساس ، وهو لا يخرج عن التفكير : من هذا أخذت أعرف أى شىء أنا ، بقدر من الوضوح والتميز يزيد قليلا عما كنت أعرف من قبل » .

١٢ — ولكن مازال يلوح لى ، ولا أستطيع أن أصرف نفسى عن الاعتقاد بأن الأشياء الجسمية التى تتكون صورها بواسطة الفكر ، والتى تقع تحت الحواس ، والتى تختبر بالحواس ، معروفة بقدر من التميز يزيد كثيرا عن ذلك الجزء من نفسى الذى لا ادرى ما هو والذى لا يقع تحت الخيال ، وإن يكن فى الحقيقة غريبا جدا أن أقول إنى أعرف وافهم اشياء يلوح لى وجودها موضع شك وليست معروفة عندى ولا مختصة بى ، معرفة وفهما أكثر تميزا من معرفتى للأشياء التى أكون مقتنعا بصحتها وتكون هى معروفة لدى ومختصة بطبيعتى ، وبالإجمال أكثر مما أعرف وعما أفهم نفسى . ولكنى تبينت جلية الأمر : إن نفسى جوابة يطيب لها أن تضل السبيل ، ولا تطيق بعد أن تحبس فى حدود الحقيقة فلنطلق لها العنان مرة أخرى ، ولنمنحها جميع أنواع الحرية ، ولنسمح

لها باختيار ما يبدو لها من الموضوعات فى الخارج، حتى إذا همنا بعد ذلك بأن نجذب عنانها برفق وفى الوقت المناسب ، ووجهناها إلى النظر فى وجودها وفى الخصائص التى تجدها فى ذاتها ، كانت حينذاك أيسر ضبطا وأسلس قياداً .

١٣ — لننظر الآن فى الأشياء التى يرى عامة الناس أن معرفتها أيسر وأكثر تميزاً مما عداها، أعنى الأجسام التى نلمسها ونراها؟ لا أقصد فى الحقيقة الأجسام عموما ، لأن هذه المعانى العامة تحتوى عادة على قدر غير قليل من الغموض ، ولكن لنقتصر منها على جسم معين فننظر فيه .

ولنأخذ مثلا هذه القطعة من شمع العسل : لقد أخذت لتوها من الخلية فلم تذهب عنها بعد حلاوة العسل الذى كان فيها . ومازالت بها بقية من اريج الزهور التى أقتطفت منها ، لونها وحجمها وشكلها أشياء ظاهرة للعيان ؛ وهى جامدة وباردة ويسهل عليك أن تتناولها باليد ، وإذا نقرت عليها خرج منها صوت ، وعلى الجملة نجد فيها جميع الأشياء التى تجعلنا نعرف الجسم معرفة متميزة .

ولكن ها هى ذى قد اقتربت من النار وأنا أتكلم ، فماذا أشاهد ؟ تتلاشى بقية طعمها وتذهب رائحتها ، ويتغير لونها ،

ويذهب شكلها ، ويزيد حجمها وتضيع من السوائل ، وتسخن حتى يكاد يصعب لمسها ، ومهما تنقر عليها فلن ينبعث منها صوت .

أما تزال الشمعة باقية بعد هذه التغيرات كلها؟ لا بد من التسليم بأنها باقية ، ولا أحد يستطيع أن ينكر ذلك أو يحكم حكما مخالفا[1] وإذن فما هو الشيء الذى كنا نعرفه فى قطعة الشمع هذه معرفة شديدة التميز ؟ لاشيء يقينا من كل ما لاحظته فيها عن طريق الحواس ، إذ أن ما وقع منها تحت حواس الذوق أو الشم أو البصر أو اللمس أو السمع قد تغير كله ، فى حين أن الشمعة نفسها باقية ربما كان الأمر ما أرى الآن ، أعنى أن الشمعة ليست هى تلك الحلاوة التى فى العسل ، ولا ذلك الأريج الزكى الذى يفوح من الأزهار ، ولا ذلك البياض ، ولا ذلك الشكل ، ولا ذلك الصوت وإنما هى جسم كان يلوح لى منذ قليل محسوسا فى هذه الصور وهى الآن محسوس فى صور أخرى : ولكن ما هو على التدقيق الشيء الذى أتخيله حين أتصورها على هذا النحو ؟ .

(١) ما يبقى فى الحقيقة ليس هو الشمعة عينها ، بل الجسم عينه ومقدار المادة عينها .

لننظر فى الأمر بإمعان : لنستبعد كل ماليس من خواص الشمعة لنرى ما يتبقى بعد ذلك . لا يبقى حقا إلا شيء ممتد لين متحرك . ولكن ما معنى اللين والمتحرك ؟ أليس معناه أننى أتخيل أن قطعة الشمع لكونها مستديرة قابلة لأن تصير مربعة أو ان تنتقل من شكل مربع إلى شكل مثلث ؟ ليس الأمر كذلك قطعا لأنى أتصور أنها تقبل من هذه التغيرات عدداً كثيراً يحصى ، ومع ذلك لا أستطيع أن أستعرض بخيالى هذا العدد الذى لا يحصى وإذن فتصورى للشمعة ليس ثمرة لقوة الخيال : والآن ماهو ذلك الإمتداد ؟ اليس هو غير معروف أيضا ؟ لأنه يزيد عند ذوبان الشمعة ويزيد عند غليانها ، ويزيد أيضاً بزيادة حرارتها ؟ فأنا لا أتصور ماهية الشمعة تصوراً واضحا مطابقا للحقيقة إن لم أفترض ان هذه القطعة التى نحن بصددها قابلة لانحاء شتى من الامتداد لم تخطر على خيالى . وإذن فلا بد من التسليم بأنه ليس فى مقدورى ان أدرك بالخيال ماهية هذه القطعة من الشمع ، وإنما الذى يدركها ذهنى وحده(١) .

أتحدث عن قطعة الشمع هذه بعينها ، لأن الأمر فيما يتعلق

(١) هنا ينهزم أصحاب المذهب المادى فى عقر دارهم ، أى فى معرفة الأجسام ذاتها .

بالشمع عامة أكثر من ذلك بداهة . وهي قطعة الشمع هذه التي لا يمكن إدراكها إلا بالفكر ؟ إنها يقيناً هي بعينها القطعة التي أراها والمسها واتخيلها وهي أخيراً ما اعتقدت دائما أنها هو من أول الأمر . ولكن بما هو خليق بالملاحظة هنا أن إدراكها ليس أبصاراً ولا لمساولا تخيلا ولا شيئاً من ذلك بتاتا، وإن كان قد خيل إلى أنه كذلك من قبل، وإنما هو لمحة من لمحات الذهن، قد تكون ناقصة ومبهمة ،كما كانت من قبل ، أو واضحة ومتميزة كما هي الآن ،وفقا لدرجة انتباهي إلى العناصر التي تشتمل عليها والتي تتألف منها .

١٤ — إني مهما أعجب فلن أجاوز حد العجب حين الاحظ ما في ذهني من وهن وميل يجعله عرضه للخطأ من غير وعى . لأنى وإن كنت أجيل ذلك كله فى ذهنى ، دون ان اتكلم، إلا أن الكلام يحول دون تقدمى ، والفاظ اللغة الجارية تكاد تخدعنى فنحن نقول :إننا « نرى » الشمعة بعينها إذا كانت أمامنا، ولا نقول إننا « نحكم » بأنها هي بعينها لأن لها لون الشمعة وشكلها . ومن هذا أكاد أستنتج أننا نعرف الشمعة بإبصار العينين لا بلمحة الذهن وحدها: لولا أني أنظر من النافذة فأشاهد بالمصادفة رجالا يسيرون في الشارع ؛ فلا يفوتني أن أقول عند رؤيتهم إني أرى رجالا

بعينيه، كما أقول إنى أرى شمعة بعينها، مع أنى لا أرى من النافذة غير قبعات ومعاطف قد تكون غطاء لآلات صناعية تحركها لوالب، لكننى أحكم بأنهم ناس : وإذن فأنا أدرك بمحض ما فى ذهنى من قوة الحكم ما كنت أحسب أنى أراه بعينى .

١٥ — إن الواجب على من تكون بغيته الإرتفاع إلى معرفة تجاوز مرتبة العامة ان يتورع عن ان يلتمس فى صيغ الكلام التى إبتدعتها العامة مظان للشبهات ومواضع للشك . وأنا أوثر أن أضرب عن ذلك صفحا ، وأنظر هل كان تصورى لماهية الشمعة حين ادركتها اولا وظننت أنى أعرفها بطريق الحواس الخارجية ، او على الأقل بالحس المشترك كما يقولون ، أى بالقوة الواهمة (المخيلة) ، تصوراً أكثر بداهة وكمالا من تصورى لها الآن بعد ان بذلت عناية أوفر فى الفحص عن ماهيتها وعن السبيل إلى معرفتها . حقا إن من السخف ان يوضع هذا الأمر موضع الشك فماذا كان متميزاً فى ذلك الإدراك الأول ؟ وماذا كان فيه إلا وهو ممكن الوقوع على هذا النحو فى حس اقل الحيوان ؟ ولكنى حين أميز الشمعة من صورها الخارجية وحين اتأملها عارية كما لو كنت جردت عنها ثيابها ، فمن المحقق أنى ، وأن أمكن أن يقع بعض الخطأ فى حكمى ، لا استطيع أن أتصورها على هذا النحو بدون ذهن انسانى .

١٦ — ولكن ماعساى أن أقول أخيراً عن هذا الذهن أى عن نفسى ، مادمت لاأسلم حتى الساعة فى نفسى بشىء سوى الذهن ؟ .

ماذا إذن ! أنا الذى يخيل إلى أنى أتصور بمثل هذا الوضوح والتميز قطعة الشمع هذه ، ألا أعرف نفسى ، لابمزيد من الحق واليقين فحسب ، بل بقسط أوفر من التميز والوضوح أيضاً؟[1] فإنى إذا كنت أحكم بأن الشمعة موجودة لكونى أراها : فقد يمكن ان ماأراه لا يكون فى الواقع شمعا ، كما يمكن الا يكون لى عينان أبصر بهما شيئا ، ولكن ليس يمكن أن يحدث أنى حين أرى أو أظن انى أرى (والأمران عندى بمعنى واحد) لاأكون شيئا ،أنا الذى اظن أو افكر ، وكذلك إذا حكمت بوجود الشمعة بسبب لمسى إياها لزم الأمر نفسه ،أىأنى موجود،وإذا حكمت بوجودها أخذا بما يسوقنى إليه خيالى أو أى علة أخرى كائنة ما كانت،فإنى اخرج دائما بهذه النتيجة عينها .

١٧ — وما لاحظته الآن هنا عن الشمعه يجرى حكمه على كل

(١) أنظر ديكارت : « حديث مع بورمان » طبع ا — ت (م ٥ ص ١٥١) .

الأشياء الأخرى الواقعة فى عالم الأعيان خارج نفسى : وفوق ذلك اذا كان مفهوم الشمعة أو إدراكها قد بدا لى أوضح وأكثر تميزا بعد ان صار عندى اكثر جلاء ، لا بفضل البصر او اللمس وحدهما ، بل بفضل كثير من العلل الأخرى ، فبأى قسط أوفر من البداهة والتميز والوضوح ينبغى أن أسلم بأنى أعرف نفسى الان ، مادامت جميع الدلائل التى تعيننا على أن نعرف وأن نتصور طبيعة الشمعة أو طبيعة أى جسم آخر كائناً ما كان ، تثبت من باب أولى طبيعة نفسى إثباتاً أحسن وأقوى ؟ يضاف إلى هذا أن فى النفس ذاتها أشياء أخرى كثيرة قد تعين على إيضاح طبيعتها. بحيث ان الأشياء التى تعتمد على الجسم ، كتلك التى أشرت إليها هنا ، لا تستحق أن يقام لها وزن بالقياس اليها ·

١٨ — ولكن ها أنذا أعود من حيث لا أشعر إلى ما كنت أريد فما دام قد تبين لى الآن أن الأجسام ذاتها لا تعرف على الحقيقة بالحواس أو بالقوة الواهمة (المخيلة) بل بالذهن وحده ، وأنها لا تعرف لكونها ترى وتلمس بل لكونها تفهم أو تدرك بالفكر فإنى أرى بوضوح أنه مامن شىء هو عندى أيسر وأوضح معرفة

من نفسى[١]. ولكن لما كان من العسير ان نتخلص بمثل هذه السرعة من رأى ألفناه منذ أمد طويل فيجمل بى أن أقف فى هذا الموضوع وقفة قصيرة، حتى يكون فى طول تأملى ما يجعل هذه المعرفة الجديدة أعمق انطباعاً فى ذاكرتى.

(١) يقول ديكارت : « . . . أما أنا فما حسبت قط أننا محتاجون لكى نجعل جوهراً ما ظاهراً للعيان ، إلى شىء آخر سوى أن نبين صفاته المختلفة ، بحيث أنه كلما زادت معرفتنا بصفات جوهر ما زاد كمال معرفتنا بطبيعته . وكما أننا نستطيع أن نميز فى الشمعة صفات كثيرة مختلفة كالبياض والصلابة الخ ، كذلك نجد فى النفس صفات كثيرة مختلفة كالقدرة على معرفة بياض الشمعة وكالقدرة على معرفة صلابتها الخ . لأن من الناس من يستطيع أن يعرف الصلابة دون أن يعرف البياض ، كمن ولد أعمى ؛ والأمر كذلك فى بقية الصفات . ومن هنا نرى فى وضوح أنه ما من شىء يعادل نفوسنا من حيث قدرتنا على أن نعرف صفاتها : لأننا بمقدار ما نعرف فى الأشياء الأخرى من صفات نستطيع أن نجد منها فى النفوس التى تعرفها . ويترتب على ذلك أن طبيعة النفس تعرف أكثر مما تعرف طبيعة أى شىء آخر » .

(ديكارت : « الاعتراضات والردود » من مؤلفات ديكارت » طبع كوزان ، م ٢ ص ٢٥٨) .

التأمل الثالث
فى الله وأنه موجود

تقديم

(المترجم)

هذا التأمل يبحث فى الله وفى وجوده . وهذا هو الطريق الذى سلكه ديكارت فيه :

لكى نستوثق من أن البداهة هى علامة على الحق ، لا بد أن نكون قد أثبتنا أن الله موجود وأنه ليس مضلا .

كل ما عرفت حتى الساعة هو أنى شىء مفكر . وسأحاول الآن أن أوسع مجال معرفتى . أنا مستيقن أنى شىء مفكر . فما هو شرط هذا الإستيقان ؟ وما علامة هذه المعرفة الحقة ؟ شرطها وعلامتها هو كونها واضحة كل الوضوح . فكل ما أعرفه بهذا الوضوح فهو حق لأنه لو كان شىء مما هو معروف بمثل هذا الوضوح خطأ لكانت قضية « أنا شىء مفكر » قضية غير صحيحة .

ولكن أما شككت ورفضت أشياء كنت قد سلمت من قبل بأنها بديهية جداً ؟ نعم ولكن ما هى هذه الأشياء ؟ النجوم

والسماء وجميع ما أدركته بالحواس . فماذا كنت أدركه بوضوح فيها ؟ لا شيء سوى أن أفكاراً عن هذه الأشياء كانت تعرض لذهني . وأنا لا أنكر الآن أن هذه الأفكار في نفسي ، ولكني حين قلت أيضاً إن هذه الأفكار آتية من الأشياء الخارجية قلت ذلك مجاراة للعادة لا استناداً على معرفة واضحة . فيجب على الآن أن اعتبر هذا الحكم محلا للشك .

ولكن أما رفضت أيضاً قضايا تصورتها بيداهة تامة . كالقضية : اثنان وثلاثة تساوي خمسة ؟ نعم ولكني لم أستطع أن افعل هذا إلا بعد أن زعمت بأن إلها واسع القدرة استطاع أن يمنحني طبيعة تجعلني أخطىء حتى فيما يبدو لي أشد الأشياء جلاء .

وإذن فإذا أردت أن أوسع معرفتي فأول ما ينبغي أن أفعل هو أن أستبعد بقدر الإمكان هذا السبب من أسباب الشك ، وأن أبحث عن وجود إله ، فإن كان هنالك إله فهل في إمكانه أن يكون مضلا .

١ — انواع مختلفة من الأفكار : لماذا كان يعتقد قديماً أن بعض هذه الأفكار أوجدتها فيه علل خارجية .

ولكن لكي أتبع النظام الذي رسمته لنفسي ، وهو أن أذهب

من الأفكار التى سأجدها فى ذهنى إلى الأفكار التى قد أجدها فيه من بعد ، يجب ان اقسم افكارى اجناساً معينة ، وان انظر فى اى هذه الأجناس يمكن ان يكون الصواب والخطأ .

افكارى على اقسام : فمنها « افكار خالصة » أى تصورات للأشياء لا غير مثل فكرة الغول والإنسان والله . ومنها ما يضيفه فيه الذهن بفعله شيئاً إلى مجرد تمثل الموضوع : مثل الأهواء (إذ تضاف الرغبة إلى فكرة الموضوع) والأحكام (إذ يضاف الإثبات إلى فكرة الموضوع) .

فالأفكار الخالصة لا محل فيها للخطأ او الغلط : لأننى سواء تخيلت عنزاً أو غولا . فتخيلى للغول ليس اقل صحة من تخيلى للعنز . ولا يمكن ان يكون هناك فى الأهواء غلط كذلك ، إذ أنى وإن كنت استطيع أن أرغب فى أشياء سيئة ، بل فى أشياء غير موجودة ، فما لا نزاع فيه أى ارغب فيها حقاً . وإذن فتبقى الأحكام ، وهى وحدها التى قد يقع فيها الخطأ . وا كبر ما يقع فيها من خطأ هو انى احكم أن الأفكار التى فى نفسى تطابق أشياء خارجية واقعية .

فمن هذه الأفكار ما هو « مفطور » فى نفسى ، كفكرة الوجود

والحقيقة ؛ ومنها ما هو « مصنوع » قد صنعته أنا نفسي، كفكرة الحيوان الذي نصفه إنسان ونصفه فرس، ومنها ماهو «عارض» من الخارج ، كفكرة الشمس والحرارة .

وربما كانت هذه الأفكار كلها عارضة أو مصنوعة أو مفطورة . ولكن ما يهمني الآن هو ان انظر في الأفكار التي سميتها عارضة، وان أبحث لماذا ظننت ان هذه الأفكار آتية من موضوعات خارجية تشابهها أو تلائمها . لقد اضطرني إلى الاعتقاد بهذا سببان :

١ — كان يبدو لي ان هذا تعلمته من الطبيعة .

٢ — وان هذه الأفكار لا تعتمد على إرادتي ، لأني حين أقرب يدي من النار مثلا أشعر بالحرارة راضياً أو كارها .

لكن هذين السببين يبدوان لي غير كافيين : لأني حين أقول أولا إن هذا تعلمته من الطبيعة ، إنما يكون قصدي أن أتحدث عن «ميل» طبيعي لا عن «نور» طبيعي . ولكن من حيث الخير والشر أجد في نفسي ميولا سيئة ، فلم لا يكون هناك أيضا ميول كهذه من حيث الصواب والخطأ ؟ والسبب الثاني غير مقنع كذلك : فكما أن في نفسي ميولا لا توافق إرادتي فكذلك هذه الأفكار يمكن

أن تكون آتية من قوة أو ملكة نفسية مغايرة لإرادتي ومجهولة عندي .

وأخيرا حتى لو سلمنا أن هذه الأفكار «حادثة» في نفسي من علل خارجية ، فليس ذلك سبباً لأن تكون «مشابهة» لهذه العلل : فمثلا لدي في نفسي فكرتان عن الشمس ، إحداهما طبيعية اكتسبتها من الحواس ، والأخرى مأخوذة من أدلة علم الفلك ، وأكبر الظن أن أقلهما صحة هي الفكرة الأولى .

فينتج من هذا كله أني اندفعت اندفاعا إلى الاعتقاد بوجود أشياء مختلفة عني تبعث في نفسي أمثالها وتطبع فيها أشباهها .

(ب) كل فكرة لابد لها من علة يكون لها من الوجود الفعلي بقدر ما يكون لتلك الفكرة من وجود «موضوعي» (ذهني) . وإذن ففكرة الكامل قد جاءتني من وجود كامل .

ولكن طريقا آخر يعرض لي ، وسأنظر في أفكاري من وجهة أخرى . إذا أخذت افكاري على أنها « مجرد أحوال من أحوال الفكر » كانت كلها سواء ولكن إذا نظرت فيها من حيث أنها تمثل شيئا بعينه كان بينها درجات متفاوتة : لأن الأفكار التي تمثل جواهر تحتوي على قدر من الوجود الذهني اكثر من تلك

التي تمثل صفات أو أعراضا . والفكرة التي تمثل الجوهر اللامتناهي تحتوي على أكثر من تلك التي تمثل الجواهر المتناهية .

متى سلمنا بهذا فيجب ان يكون في العلة قدر ما في المعلول من الوجود وليس ذلك صحيحا بالنسبة إلى المعلومات التي ينظر فيها إلى الوجود الفعلي او الوجود الخارجي فحسب ، بل ايضا بالنسبة إلى المعلومات التي ينظر فيها إلى الوجود الذهني . فمثلا الحجر لايمكن ان يوجد إلا بعلة تملك « على جهة الصورة » [1] او « على جهة الشرف »[2] كل ما في الحجر بالفعل . ولكن يضاف إلى ذلك ان فكرة الحجر لايمكن ان توجد في نفسي إذا لم تكن قد وضعتها علة تحتوي ، على جهة الصورة او على جهة الشرف ، على قدر من الوجود الخارجي يعادل مافي هذه الفكرة من الوجود الذهني . صحيح انه لايدخل في فكرتي عن الحجر شيء من الوجود الفعلي للحجر . وقد يظن تبعا لذلك ان الفكرة لاتتطلب علة فعلية اخرى سوى الذهن ، لأنها حال من احواله او فعل من افعاله . ولكن مثل هذا الظن خطأ : لأن الذهن وحده

---

(١) ، (٢) أنظر تفسير هذين الاصطلاحين بهامش الفقرة ١٤ من النص.

لا يفسر لنا ان فكرة تحتوى على هذا الوجود الذهنى أو ذاك وبعبارة أخرى أن الذهن هو العلة الكافية للفكرة من حيث إنها نحو من انحاء التفكير ، لا من حيث إنها تمثل هذا الشىء أو ذاك وإذن فمهما يكن من نقص هذا النحو من أنحاء الوجود الذى يسمى ذهنياً ، فإنه ليس عدما محضاً ، وإنما هو شىء ، ولذلك يتطلب علة ما .

وقد يقال أيضا إن الوجود الذى أعتبره فى أفكارى لما كان وجوداً ذهنيا فحسب ، فيكفى أن يكون فى علة هذه الأفكار على جهة التصور الذهنى . والجواب أن ذلك حق ، ولكن لا بد من الوقوف : لأن هذا الوجود الذهنى إذا صح أن ينتقل من فكرة إلى أخرى فلابد آخر الأمر أن يأتى من علة تملك قدر ما فيه من الوجود الفعلى . وإذن فيمكن أن يكون هناك أفكار «مستمدة» من أفكار أخرى . ولكن هناك بالضرورة أفكار «أولى» تستمد وجودها الذهنى من نماذج أو أصول فعلية ، وهذه الأفكار الأولى أشبه بصور لهذه النماذج .

إذا تقرر هذا المبدأ ، وإذا كانت فى نفسى فكرة ما بحيث ان الوجود الذى هو فيها على جهة التمثيل لا يلتقى فى نفسى فعليا على

جهة الصورة أو على جهة الشرف فلا يمكن أن أكون علتها ؛ وبهذا أعرف أني لست وحدي في العالم .

لدي أولا فكرة عن نفسي بلا نزاع . ثم لدي فكرة عن الله وعن الأشياء الجسمانية وعن الحيوانات وعن الملائكة وعن أشباهي من الناس .

أما أفكاري عن الملائكة وعن الحيوانات وعن غيري من الناس فيمكن أن تكون قد تكونت بالتمام مما لدي من افكار عن الأشياء الجسمانية وعن الله ، على حين انه ربما لا يكون هنالك حيوانات ولا ناس ولا ملائكة

وأما أفكاري عن الأشياء الجسمانية على وجه عام فإنها أما أن تتكون من أفكاري عن اللون والضوء والصوت والحرارة وما إليها ، وإما أن تتكون من أفكاري عن الإمتداد ، والشكل والوضع ، والحركة ، والجوهر ، والمدة والعدد .

والطائفة الأولى من الأفكار غامضة غموضاً أكاد معه ان لا أميز إذا كانت أفكارا صحيحة أو غير صحيحة (أي لا أدري أهي تمثل لفكري شيئا أم هي مجرد ألفاظ) .

ومهما يكن الأمر فليس من الضروري أن أنسبها الى فاعل سواي، لأنها اذا لم تكن تمثل شيئا ،كانت صادرة من العدم أي ناشئة مما لدي من نقص ؛ واذ كانت تمثل شيئا ، فهذا الشيء لما كان من الضآلة بحيث لا أميزه من العدم ، ففي نفسي من الوجود ما يكفي لكي أكون انا صاحب هذه الأفكار موجودا .

اما افكاري الأخرى عن الاشياء الجسمانية ، فيمكن أن أكون قد اكتسبت من نفسي فكرتي عن الجوهر وعن المدة وعن العدد ،مادامت هذه الأشياء جميعاً في نفسي . وأما أفكاري عن الإمتداد وعن الشكل وعن الوضع وعن الحركة ، فصحيح ان هذه الأشياء ليست في نفسي « على جهة الصورة » (أي اني لست من طبيعتها ، أعني أني لست ممتداً الخ) ولكن من حيث انها محض احوال من احوال الجوهر ، ومن حيث اني جوهر؛ فيمكن ان تكون متضمنة في « على جهة الشرف » (اي ان في وجوداً اشرف من هذه الأحوال ، وبالتالي كافيالإحداث فكرة عنها) واذن فلست أجد حتى الآن من افكاري مايتطلب بالضرورة علة مختلفة عن نفسي .

فتبقى فكرتي عن الله . واقصد بكلمة « الله » جوهراً لامتناهيا

خالداً ثابتا قائما بذاته واسع القدرة . وهذه الصفات قد بلغت من العلو قدرا يجعل من المستحيل ان اكون قد اكتسبت من نفسى الفكرة التى لدى عنها . ولذلك فان هذه الفكرة لا يمكن ان يكون قد وضعها فى إلا جوهر لامتناه حقا ، واذن فالله موجود .

تأييد هذا الدليل ابحث بعض الصعوبات :

١ — يمكن ان يقال اننى لا أتصور « اللامتناهى » تصورا ايجابيا بل اتصوره بسلب « المتناهى » والجواب أن فكرة « اللامتناهى » فكرة ايجابية جدا ، مادمت اقصد بها جوهرا يملك جميع الكمالات . ثم ان فكرة « المتناهى » نفسها تفترض وجود فكرة « اللامتناهى » : لأنى ما كان يمكننى أن أعرف مثلا انى متناه وان شيئا ينقصنى ، اذا لم يكن لدى فكرة عن موجود لامتناه لا ينقصه شىء . واذن فليس من الممكن ان نكون قد حصلنا على فكرة اللامتناهى عن طريق سلب المتناهى .

٢ — وكذلك لا يستطيع قائل ان يزعم ان هذه الفكرة ليست فكرة حقيقية تمثل شيئا واقعيا ، وانها بالتالى يمكن ان تكون قد

جاءتني من العدم . لأن هذه الفكرة تمثل من الحقيقة أكثر مما تمثله أية فكرة أخرى .

٣ — ثم إن هذه الفكرة واضحة ومتميزة . لأن كل ما هو حق وكل ما هو صواب ، وكل كمال يخطر ببالي منطو ومتضمن في معنى اللامتناهي هذا . صحيح اني لا احيط علما باللامتناهي وأجهل أشياء كثيرة موجودة فيه ، ولكن إذا كنت اعرف من جهة انه متمتع بجميع الكمالات التي لدي فكرة عنها ، وإذا كنت افهم من جهة أخرى ان اللامتناهي لا يمكن ان يحيط به تمام الإحاطة موجودة متناه مثلي ، فان لدي عنه فكرة متميزة جدا ، وإن تكن ناقصة جدا .

٤ — وقد يعترض بأني ربما كنت شيئا أكثر مما يقع في ظني ربما كنت مالكا بالقوة لجميع الكمالات التي انسبها الى الله ، وربما كانت هذة القوة على اكتساب جميع الكمالات بالتدريج كافية لإحداث افكار عنها .

والجواب أن ذلك غير ممكن لعدة اسباب :

أولا — لو فرضنا ان لدي بالقوة جميع الكمالات ، أي ان في قوة على تحصيل الكمال بالتدريج فهذه القوة لا تقترب ابدا من .

الفكرة التي لدي عن الله ، أي عن موجود كامل ليس فيه بالقوة شيء ، بل كل ما فيه بالفعل .

ثانيا — لا يمكن الوصول إلى اللامتناهي بزيادات متعاقبة في حين ان كل ماهو متناه يمكن دائماً أن يتلقى زيادة جديدة، وإذن فافتراض موجود متناه قادر على أن يرتقي بالتدريج إلى اللامتناهي افتراض متناقض .

ثالثا — الوجود الذهني لفكرة ما لا يتطلب علة بالقوة فحسب لأن مثل هذه العلة ليست في الحقيقة شيئا ، وإنما يتطلب علة بالفعل .

(ج) دليل جديد على وجود الله من وجود موجود ناقص يملك فكرة الكامل : أريد الآن أن أبحث اذا كان في مقدوري انا المالك لهذه الفكرة عن الله ، أن أكون موجودا لو لم يكن هناك إله : عن استفيد حينئذ وجودي ؟ أمن نفسي أم من علة أخرى أقل كمالا من الله .

لو كنت خالق وجودي لكنت منحت نفسي جميع الكمالات التي تنقصني والتي لدي فكرة عنها : لأن خلق هذه الكمالات التي ليست إلا أحوالا للجوهر أسهل من خلق الجوهر نفسه .

قد يقال دفعا لهذ الحجة ، أني ربما كنت موجودا من قبل على نحو ما أنا موجود الآن ولكن هذا لا يحل الإشكال : لأني لا أستطيع ان أبقى فى بعض الزمان الا إذا كنت مخلوقا فى كل لحظه من جديد ، فان الزمان الحاضر لا يعتمد على الزمان السابق ولهذا أحتاج بقاء الجوهر فى جميع لحظات استمراره فى الوجود إلى نفس المؤثر الذى يكون ضروريا لخلقه بأسره من جديد اذا لم يكن بعد موجودا : لكنني لا أملك القدرة على البقاء أو على منح نفسى الوجود فى كل لحظة اذ لو كانت لى هذه القدرة لكنت أعرفها قطعا ، لأنه ما من قدرة يمكن ان توجد فى ، باعتبارى شيئا يفكر ، الا واعرفها : واذن فلست انا خالق وجودى .

فهل استفدت الوجود من والدى او من شىء آخر اقل كمالا من الله ؟ — ولكن من حيث أنه يجب ان يكون فى العلة من الوجود قدر ما فى المعلول ، فمهما تكن علة وجودى فيجب أن يكون لديها مثلى الكمال ، ويمكن حينئذ ان نتساءل : هل هذه العلة استفادت وجودها من ذاتها أو من شىء آخر فاذا كانت استفادته من ذاتها كانت هى الله لأنها إذا استطاعت ان تمنح نفسها الوجود استطاعت أن تمنح نفسها أيضا الكمال الذى لديها فكرة عنه ، واذا كانت استفادت وجودها من شىء آخر فنسأل من جديد : هل هذا الشىء الآخر

موجود بذاته أو بغيره ، حتى نصل إلى علة تكون هى الله . فظاهر أننا لا يمكن هنا أن نذهب إلى غير نهاية ، لأننا لسنا بصدد العلة التى أوجدتنى فى الماضى بل بصدد العلة التى تبقينى الآن .

أعتراض ـ قد يقال : ربما أوجدتنى علل كثيرة ، ومنحتنى كل واحدة منها فكرة أحد ضروب الكمال التى أنسبها إلى الله ، بحيث تكون هذه الكمالات موجودة فى الواقع ولكن غير مجتمعة فى موجود واحد .

والجواب أن هذا غير ممكن ، لأن لدى فكرة عن وحدة الكمالات فى الله ؛ ولكن العلة التى أعطتنى الفكرة عن وحدة الكمالات هذه كان لا بد أن تعطينى فى الوقت نفسه الفكرة عن هذه الكمالات (وإلا كانت فكرة عن وحدة مجردة ليست وحدة لشىء معين) .

فلم يبق بعد ذلك إلا أن ننظر على أى وجه استفدت هذه الفكرة عن موجود يملك جميع الكمالات . لم أتلق الفكرة من الحواس : لأنها لا تعرض لى أبداً على خلاف ما أتوقع ، كأفكارى عن الأشياء الحسية ، ولم أكونها بنفسى ، لأنى لا أستطيع أن أقتطع منها

شيئا ولا أن أزيد عليها شيئا . وإذن فهذه الفكرة قد وجدت معي منذ خلقت كفكرتي عن نفسي : إنها آية الله على صنعه .

خاتمة - فهنالك إذن إله : وهذا الإله لا يمكن أن يكون مضلا ، لأنه كامل .

التـــأمل الثالث

فى الله : وأنه موجود[1]

١ـ الآن ساغمض عينى وأصم أذنى ، وساعطل حواسى كلها ، بل سأمحو من فكرى صور الأشياء الجسيمة جميعاً ، أو على الأقل سأعدها باطلة زائفة ، مادام محوها عسيراً. وسأبذل جهدى حين أخلو إلى التحدث إلى نفسى وأعكف على النظر إلى دخيلتى ، فى أن تزيد على التـــدريج معرفتى لنفسى وعشرتى لها .

٢ـ أنا شيء يفكر،أى شيء يشك،ويثبت وينفى،ويعرف القليل من الأشياء ويجهل الكثير منها ، ويحب ويبغض ، ويريد ولا يريد ، ويتخيل ويحس أيضاً . فمع أن هذه الأشياء التى أحسها وأتخيلها ربما لم تكن فى ذاتها وبدونى شيئاً على الإطلاق — كما

(١) أضاف ديكارت « وأنه موجود » إلى العنوان الأصلى : « فى الله » (أنظر : مؤلفات ديكارت طبع آ — ت ، م ٣ ص ٢٩٧) .

لاحظت فيما تقدم - فإنى واثق مع ذلك أن هذه الأحوال من التفكير التى أسميها أحاسيس وتخيلات، من حيث إنها أحوال من التفكير فحسب، هى يقيناً قائمة ومتلاقية فى . وأظننى قد أوردت، فى هذا القدر اليسير الذى ذكرت ، كل ما أعرفه حقاً أو على الأقل كل ما لاحظت إلى الآن أنى كنت أعرفه.

٣ - ولما كان مقصودى الآن أن أوسع مجال معرفتى، فسآخذ سبيل الحيطة ، وسأنظر بمزيد من العناية، لأرى إذا كان لا يزال فى استطاعتى أن أكتشف فى نفسى أشياء أخرى لم أتنبه بعد إليها. أنا واثق أنى شىء يفكر، ولكن ألا أعرف أيضا ما هو المطلوب لكى أكون على يقين من شىء ؟

لا جرم أنه لا شىء فى هذه المعرفة الأولى ، يكفل لى صحتها سوى إدراكى الواضح المتميز لما أقول ، ولكن هذا الإدراك ما كان ليكفى فى الحقيقة لكى تطمئن نفسى على أن ما أقول حق، لو اتفق أن شيئا تصورته بمثل هذا الوضوح والتميز قد استبان زيفه وبطلانه . ولهذا يلوح لى أنى أستطيع منذ الآن أن أقرر كقاعدة عامة أن الأشياء التى أتصورها[1] تصوراً واضحا جداً ومتميزاً جداً هى صحيحة كلها .

---

(١) فى الأصل اللاتينى : أتصورها (percipio) وفى الترجمة الفرنسية : نتصورها (nous percevons)

٤ - على أنى كنت قد تلقيت وسلمت من قبل بأشياء كثيرة على أنها يقينية جداً وجلية جداً، ثم تبينت من بعد أنها مظنة للشك عارية عن اليقين. فما هى إذن هذه الأشياء؟ هى الأرض والسماء والنجوم وسائر الأشياء التى أدركتها عن طريق الحواس. ولكن ما الذى أدركته فيها إدراكا واضحا ومتميزا؟ لاشىء حقا أكثر من أن الأفكار والخواطر عن هذه الأشياء قد عرضت لذهنى وما أنا الآن أيضا بمنكر تلاقى هذه الأفكار فى نفسى ولكن هنالك أمرا كنت أؤكده، ولما كنت قد ألفت التصديق به، فقد حسبتنى أدركه إدراكا واضحا جدا، فى حين أنى فى الحقيقة لم أدركه على الإطلاق، وهو وجود أشياء خارجة عنى. وهذه الأفكار صادرة عنها ومشابهة لها تمام المشابهة. وفى هذا كنت مخطئا، ولو تصادف أن كان حكمى صحيحا، فليس مرجع صحته إلى أى معرفة جاءت من إدراكى الحسى.

٥ - ولكن حين كنت أنظر فى أشياء بسيطة وسهلة جدا تتصل بالحساب والهندسة، مثل أن حاصل جمع العددين اثنين وثلاثة هو العدد خمسة. وما شابه ذلك من الأمور، أما كنت أتصورها تصورا فيه على الأقل من الوضوح ما يجعلنى أجزم بصحتها؟

لا جرم إنى إذا كنت قد رأيت بعدئذ أن الشك فى هذه الأمور ممكن، فما كان لذلك من سبب إلا أنه قد دار بخلدى أن إلها ما ربما استطاع أن يخلقنى على جبلة أو فطرة تجعلنى أضل حتى فيما يبدو لى أشد الأمور جلاء. ولكن كلما ورد على فكرى هذا الخاطر الذى بدر لى من قبل عن إله ذى قدرة عظمى، وجدتنى مضطرا إلى الإقرار بأن من اليسير عليه - متى شاء - أن يدبر أمرى بحيث أضل حتى فى الأمور التى يخيل لى أن معرفتى بها قد بلغت من البداهة شأنا عظيما جدا. ومن جهة أخرى متى وجهت انتباهى إلى الأشياء التى أحسب أنى أتصورها تصورا واضحا جدا، اقتنعت بصحتها اقتناعا يحملنى على أن أقول من تلقاء نفسى: ليضلنى من استطاع ذلك، فما هو بمستطيع أبدا أن يصيرنى لا شىء، مادمت واعيا أنى شىء، ولا أن يجعل مما يصح يوما أن يقال عنى إننى لم أكن موجودا قط، مادام قد صح الآن أننى موجود، أو أن يجعل حاصل جمع اثنين وثلاثة أكثر أو أقل من خمسة، أو ما شاكل ذلك من الأشياء التى أرى فى وضوح استحالة وجودها على غير ما أتصورها.

٦ — والحق أنى مادامت لا أرى وجها للظن بأن هنالك إلها مضلا، بل مادمت لم أنظر بعد فى الوجوه التى تثبت وجود إله أيا

كان ، فسبب الشك الذى .لا يعتمد إلا على ذلك الظن سبب واه جدا وميتافيزيقى ، إذا جاز هذا التعبير . ولكن يلزمنى ، لكى يتسنى لى أن أدرأه درءا تاما ، أن أنظر فى وجود إله عندما تسنح الفرصة لذلك ، فإذا وجدت أن هنالك إلها فلابد أيضا من أن أنظر هل من الممكن أن يكون مضلا : فبدون معرفة هاتين الحقيقتين ، لا أرى سبيلا إلى اليقين من شىء أبدا[١]؛ ولكى يتيسر لى سبيل النظر فى هذا ، دون إخلال بنظام التأمل الذى رسمته لنفسى — وهو أن أنتقل بالتدريج من المعانى التى أجدها أولا فى ذهنى إلى تلك التى قد أكتشفها فيه من بعد - أقول لا بد هنا من أن أقسم خطرات نفسى أجناسا ؛ وأن أنظر فى أى من هذه الأجناس يقع الصواب والخطأ على جهة التحديد .

٧ — من خواطر نفسى ما يكون أشبه بصور للأشياء، وهذه وحدها يطابقها اسم «الفكرة» على التحديد ؛ مثال ذلك أن أتمثل إنسانا أو غولا أو السماء أو ملكا أو الله نفسه ومنها أيضا مايكون له صور أخرى ؛ فإنى مثلا حين أريد أو أخاف أو أثبت

(١) يشير ديكارت هنا إلى مابينه فى كتاب « مبادىء الفلسفة » (الباب الأول ، مادة ٦٣) من أن سند اليقين هو وجود الله وكونه صادقاً غير مضل. (أنظر : كتابنا : « ديكارت » الطبعة السادسة ، القاهرة سنة ١٩٦٩.) مترجم

أو أنفى ، إنما أتصور دائماشيئا هو كالحامل لفعل ذهنى ، ولكنى أضيف أيضا شيئا آخر بهذا الفعل إلى الفكرة التى لدى عن ذلك الشىء؛ وهذا الضرب من الخواطر بعضه يسمى إرادات أو أهواء وبعضه الآخر يسمى أحكاما .

٨ - أما «الأفكار» فإننا إذا اعتبرناها فى ذاتها وبقطع النظر عن صلتها بشىء غيرها، لم يصح لنا أن نقول على جهة التدقيق إنها زائفة : فسواء تصورت عنزا أو غولا ، فليس تصورى لأحدهما بأقل صدقا من تصورى للآخر(١)

ولا خوف كذلك من تطرق الخطأ إلى الإرادة أو الأهواء: لأنى ربما اشتهيت أشياء رديئة ، بل ربما اشتهيت أشياء لم توجد قط لكن اشتهائى إياها أمر صحيح لا خطأ فيه.

وإذن فلم يبق إلا الأحكام وحدها، ولا بد من أن أكون على حذر شديد من الخطأ فيها ، ولكن أهم ضروب الخطأ الذى يقع فى الأحكام وأكثرها شيوعا إنما مصدره أنى أحكم بأن الأفكار التى فى ذهنى مشابهة ومطابقة للأشياء التى هى خارج ذهنى فلا ريب

(١) أى مع أن العنز حيوان له وجود عيانى، والغول من نسج الخيال ولا وجود له فى الخارج .

أني إذا اعتبرت الأفكار أحوالاً من أحوال فكري ، دون أن أحاول ربطها بشيء خارجي ؛ كادت تنتفي الفرص التي تعرضني فيها للخطأ .

٩ — هذه الأفكار يبدو بعضها مفطوراً فيّ[1]، وبعضها غريباً عني ومستمداً من الخارج[2] . والبعض الآخر وليد صنعي واختراعي[3] . فمن حيث أن لي قوة على تصور ما يسمى على

(١) يرى ديكارت أن « الأفكار الفطرية » (idées innées) — هي أحوال ذهنية موجودة في النفس قبل أي تجربة ، ووجودها يكون « بالقوة » ، فإذا عرضت مناسبة من مناسبات التجربة خرجت إلى الفعل والوعي أو الوجدان. ومعنى كونها مفطورة أنها غريزية في النفس وليست مستفادة من الحواس، ومرجعها إلى ما فينا من قوة على الفكر . وتمتاز الأفكار الفطرية بوضوحها وبساطتها وشمولها ، كفكرة الله والنفس والامتداد والزمان وغير ذلك . وأهم حجة يستند ديكارت إليها في القول بأن بعض أحكامنا فطرية في النفس ومتقدمة على التجربة هي استحالة حصولها من الحركات الجسمية « الفردية » التي لو كان لها تأثير لما أحدثت إلا أحوالاً فردية، في حين أن هذه الأحكام شاملة « كلية » .

(٢) هي الأفكار « العارضة » أو « الحادثة » (idées adventices) أي التي يبدو لنا أنها مستمدة من الخارج : كفكرة اللون والصوت والحرارة والرائحة والطعم ؛ وهي أفكار غامضة مبهمة .

(٣) الأفكار « المصطنعة أو المخترعة » (idées factices) هي الأفكار التي نركبها من الأفكار العارضة ، كصورة حيوان نصفه فرس ونصفه إنسان وما شابه ذلك .

العموم «شيئا» أو «حقيقة» أو «فكراً» يبدو لى أنى لم أستمد هذه القوة إلا من جبلتى وفطرتى الخاصة . ولكننى إذا سمعت الآن ضجة أو رأيت الشمس، أو أحسست الحرارة، درجت على ما ألفت من الحكم بأن هذه الأحاسيس إنما تجىء من أشياء معينة موجودة فى الخارج . ويبدو لى أخيرا أن عرائس البحر الفاتنات(١) والخيل ذوات الأجنحة الطائرة ، وسائر ما شاكلها من تلفيقات الخيال ، إنما هى من صنع نفسى واختراعها . ولكن قد أستطيع أيضا أن أقنع نفسى بأن هذه الأفكار جميعا من جنس تلك التى أسميها غريبة عنى وآتية من الخارج ، أو أنها جميعا مفطورة فى، أو أنها جميعا من صنعى . فالواقع أنى لم أهتد بعد بوضوح الى حقيقة مصدرها .

(١) «عرائس البحر» — باليونانية «سيرينيس» — بنات يعشن فى البحر ، كانت لهن قدرة على أن يسحرن بأغانيهن الشجية جميع من يسمعهن . وتقول الأساطير اليونانية إن «أوليس» لما اقترب مركبه من الجزيرة التى وقفت عليها عرائس البحر، بادر بسد آذان أصحابه بالشمع، وربط نفسه بسارى المركب، ولبث على ذلك حتى ابتعد عن الشاطىء خوفا على نفسه وعلى صحبه من الفتنة لو سمعوا أغانى السيرينيس .

وأهم ماينبغى أن أصنع فى هذا المقام أن أنظر فى الأفكار التى تبدو لى آتية من موضوعات خارجة عنى ، لأعرف أى الأسباب تحملنى على الاعتقاد بأنها شبيهة بتلك الموضوعات .

١٠ – أول هذه الأسباب أنه يبدو لى أن هذا الأمر قد استفدته من الطبيعة . وثانيها أنى أجد فى نفسى أن هذه الأفكار لا تعتمد على إرادتى : لأنها كثيراً ما تخطر لى على الرغم منى ، فأنا الآن مثلا أشعر بالحرارة ، سواء أردت أو لم أرد ، ولهذا أقنع نفسى بأن هذا الشعور بالحرارة أو هذه الفكرة عن الحرارة إنما حدثت فى نفسى من شىء مغاير لى ، أى بواسطة حرارة النار التى أجلس على مقربة منها . ولست رى أقرب إلى المعقول من أنه أحكم بأن هذا الشىء الغريب عنى ، دون سواه ، يطبع شبيهه فىّ .

١١ – ولا بد لى الآن أن أرى هل فى هذه الأسباب الكفاية من القوة والإقناع . إنى حين أقول إن هذا الأمر قد استفدته من الطبيعة إنما أقصد بكلمة « الطبيعة » هذه ميلا يحملنى على تصديقه ، ولا أقصد « نوراً فطرياً » يدلنى على أن هذا حق . وهذان أسلوبان من الكلام مختلفان اختلافاً شديداً : لأننى لا قبل لى مطلقاً بأن أتشكك فى شىء مما يرشدنى النور الفطرى إلى أنه حق ، كما أرشدنى من قبل إلى أننى أستطيع أن أستخلص وجودى من شكى : ذلك

أننى ليس لى من ملكة أو قوة سواه ، تجعلنى أميز الصواب من الخطأ ، وتنبئنى بأن ما يرشدنى ذلك النور ، أنه صواب ليس فى الحقيقة كذلك، وتكون عندي فى مثل منزلة من ثقتى أما الميول التى يخيل لى أيضاً أنها فطرية عندي، فكثيراً ما لاحظت حين كان لابد لى من الإختيار بين الفضائل والرذائل ، أنها كثيراً ما كانت تدفعنى إلى جانب الشر(١)، ولهذا لا أرى داعيا إلى إتباعها فى أمر الصواب والخطأ .

أما السبب الآخر ، وهو أن هذه الأفكار مستمدة من الخارج مادمت غير معتمدة على إرادتى ، فلا أراه أكثر إقناعا ؛ فكما أن هذه الميول التى تحدثت عنها منذ هنيهة موجودة فىّ، دون أن تكون دائما موافقة لإرادتى، كذلك قد يكون فىّ ملكة ما أو قوة غير معروفة لدى بعد، تستطيع أن تحدث هذه الأفكار دون معرفة من الأشياء الخارجية. والحق أنه قد لاح لى دائما حتى الآن أن هذه الأفكار تتكون فى نفسى أثناء النوم بقوة من هذا القبيل

---

(١) يحسن أن أنبه هنا مرة أخرى إلى أن هذه الترجمة العربية مطابقة للأصل اللاتينى المعتمد ، أما الترجمة الفرنسية التى يحتج بها بعض الأدعياء ففيها تحريف ظاهر والتواء بين .

وبدون معونة من الموضوعات الخارجية .

وأقول أخيراً إني وإن كنت مسلماً بأن الأفكار حادثة من تلك الموضوعات لا أجدما يستلزم أن تكون مشابهة لها حتما ، بل على العكس قد لاحظت في أحوال كثيرة أن هناك فرقا كبيراً بين الموضوع وفكرته : فمثلا أجد في نفسي فكرتين عن الشمس متباينتين كل التباين ، احداهما مصدرها الحواس ، ويجب أن تندرج تحت جنس الأفكار التي قلت آنفا انها آتية من الخارج ، وبهذه الفكرة تظهر لي الشمس في غاية الصغر ، وأخرى مستمدة من أدلة علم الفلك ، أي من بعض معان مفطورة في نفسي أو من صنعي أنا على وجه ما ، وبها تظهر لي الشمس أكبر من الأرض أضعافا كثيرة ومن المحقق ان هاتين الفكرتين عن الشمس لا يمكن ان تكونا معا مشابهتين للشمس عينها ، والعقل يدلني على ان الفكرة المستمدة من ظاهرها مباشرة هي ابعدما تكون عن مشابهتها .

١٢ — هذا كله يجعلني اعتقد ان سبيلي حتى هذه الساعة لم يكن سبيل حكم يقيني صدر بعد تأمل . بل كان اندفاعا اعمى واعوج ، جعلني اعتقد بوجود أشياء خارجة عني ومغايرة لوجودي ، تستعين

بحواسي او بأي وسيلة اخرى ، لتبعث فيّ افكارها وصورها ، وتطبع في نفسي اشباهها ونظائرها .

١٣ — ولكن يعرض لي طريق آخر للبحث فيما إذا كان بعض الأشياء التي توجد لها افكار في نفسي له وجود في الخارج . إذا اخذت هذه الأفكار من حيث انها انحاء من انحاء التفكير فحسب ، فإني لا أرى بينها فرقا ولا تباينا ، وإنما تبدو لي كلها صادرة عني على نمط واحد . ولكن إذا اعتبرتها صورا للأشياء بعضها يمثل شيئاً وبعضها يمثل شيئا آخر ، فبديهي انها تكون متباينة جداً ، ولا ريب ان الافكار التي تمثل لي جواهر تشتمل على شيء اكثر وتحوى في ذاتها — إذا صح هذا القول — وجودا موضوعيا[1] أكثر (اى انها تشارك التمثيل في مراتب أعلى للوجود او الكمال) من تلك التي تمثل لي احوالا او اعراضا فحسب . ثم ان الفكرة التي بها اتصور الها ، له العزة والملك ، ازليا لا متناهيا ، منزها عن التغير ، عالما بكل شيء ، قادراً على كل شيء ، خالقا لجميع الأشياء الخارجة عن ذاته ، اقول ان هذه الفكرة على

---

(١) «الوجود الموضوعى» (réalité objective) فى اصطلاح ديكارت هو ما نسميه اليوم « الوجود الذهنى » ، أى الشيء من جهة أنه متصور فى الذهن

التحقيق تملك في ذاتها وجودا موضوعيا اكثر مما تملك الأفكار التي تمثل لي الجواهر المتناهية.

١٤ — لقد بان لنا الآن بالنور الفطري أنه ينبغي أن يكون في العلة الفاعلة التامة من الوجود قدر ما في معلولها على اقل تقدير: إذ من أين يستمد المعلول وجوده إذا لم يستمده من علته؟ وكيف يتيسر لتلك العلة ان تمده به إن لم تكن تملكه هي في ذاتها؟ وينتج عن هذا أمور: ان العدم لا يمكن أن يحدث شيئا. وأيضاً ان ما هو أكمل، اي ما يحتوي في ذاته على قدر اكثر من الوجود، لا يمكن أن يكون تابعاً ولا معتمدا على ما هو اقل منه كمالا. وهذا حق وبديهي، لا بالقياس إلى المعلولات التي لها ذلك الوجود الذي يسميه الفلاسفة «فعليا»(١) او «صوريا» فحسب، بل انه كذلك بالقياس إلى الأفكار التي يكون النظر فيها مقصوراً على الوجود الذي يسمونه «موضوعياً».

(١) «الوجود الفعلي» (réalité actuelle) هو الواقع بالمعنى الدقيق، يعني الوجود خارج الذهن أو «الوجود في الأعيان» كما يقول المتكلمون المسلمون، وهو ما يطلق عليه اليوم اسم «الوجود الموضوعي».

فمثلا الحجر الذى لم يوجد بعد لا يمكن أن يبدأ الآن فى الوجود إذا لم يكن أحدثه شىء يملك فى ذاته ، اما على جهه الصورة أو على جهة الشرف ، كل ما يدخل فى تركيب الحجر (اى انه ينبغى ان يملك عين الأشياء الموجودة فى الحجر او اشياء اخرى ارفع منها)(١)

---

(١) يفرق ديكارت بين الوجود « الموضوعى » (objective)والوجود « الصورى » (formelle) والوجود « الأشرف » (éminente) :

فالوجود الموضوعى عنده هو الوجود كموضوع للفكر وفى الفكر ، وبعبارة أخرى هو الوجود الذهنى ، وهو كما ترى مخالف لما نفهمه اليوم من لفظ « الموضوعى » (objectif) وفى ذلك يقول ديكارت: «أقصد بالوجود الموضوعى لفكرة ما ، كيان الشىء أو وجوده ممثلا بهذه الفكرة ، من حيث أن هذا الوجود فى الفكرة ... ذلك لأن كل ما نتصوره موجوداً فى موضوعات الأفكار، كل ذلك هو فى الأفكار نفسها على جهة الموضوع أو من طريق التمثل » (ديكارت: « الاعتراضات والردود » ضمن « مؤلفات ديكارت» طبع كوزان م١ ص ٤٤٧)

أما الوجود الصورى أو وجود الشىء « على جهة الصورة » (formellement) فهو وجوده فى ذاته، خارج كل فكرة: ولذلك يصح لديكارت أن يقول إن المكان موجود «على جهة الصورة » فى الأجسام، لأن المكان هو الصفة الجوهرية للمادة، ولكنه موجود «على جهة الموضوع » فى فكر عالم الهندسة .

أما وجود الشىء « على جهة الشرف » (éminemment) فهو عبارة عن امتلاكه كل الواقع أو كل الكمال الذى فى الوجود الصورى وزيادة عليه . وبهذا المعنى يقال إن العالم موجود فى الله « على جهة الشرف » ، لأن كل ما هو فى العالم من وجود يصدر عن الله . ولكن العالم ليس فى الله على جهة الصورة ، لأن العالم ناقص والله كامل . وفيما يلى نص تعريف ديكارت: «يقال على الأشياء إنها=

والحرارة أيضاً لا يمكن أن تتولد فى شىء كان خالياً منها من قبل إلا بعلة تكون من طراز (من رتبة أو من جنس) هو على الأقل معادل للحرارة فى الكمال ، وقس على ذلك سائر الأشياء الأخرى(١) .

ولكن يضاف إلى هذا أن فكرة الحرارة أو فكرة الحجر لا يمكن أن تكون فى نفسى إذا لم تكن قد وضعتها فيها علة ما تحوى فى ذاتها قدراً من الوجود يعادل على الأقل ما أتصوره منه فى الحرارة او الحجر ، فمع أن تلك العلة لا تنقل إلى فكرتى شيئاً من وجودها الفعلى أو الصورى ، فلا ينبغى أن نتوهم من أجل هذا أن وجود تلك العلة أقل بالضرورة ، بل يجب أن نذكر أن كل فكرة لما كانت عملا من أعمال الذهن ، فطبيعتها

موجودة على جهة الصورة فى موضوعات الأفكار حين تكون فى تلك الموضوعات من حيث الصورة والطبيعة . ويقال عليها إنها موجودة فيها على جهة الشرف ، حين لا تكون موجودة فيها حقيقة ، بل تكون أشياء أعلى وأكثر تفوقاً وامتيازاً » (« الاعتراضات والردود » ضمن « مؤلفات ديكارت » طبع كوزان ، م ١ ص ٤٤٨) .

(١) هذا تدليل على ضرورة العلة لكل حادث ، وفيما يلى تدليل على هذه الضرورة بالنسبة لفكرة ما يمكن حدوثه فى المستقبل : لابد من علة تفسر الفكرة نفسها .

لا تتطلب من ذاتها أى وجود صورى سوى الوجود الذى تتلقاه وتستفيده من الفكر أو من الذهن(١)، فما هى إلا حال من أحواله، أى نمط أو نحو من أنحاء التفكير. ولكن لكى تحتوى فكرة على وجود موضوعى معين دون غيره،(٢) لا بد بلا ريب أن تكتسبه من علة يلتقى فيها على الأقل قدر من الوجود الصورى يعدل ما تحتوى عليه تلك الفكرة من الوجود الموضوعى لأننا إذا افترضنا أن شيئا يوجد فى فكرة دون أن يوجد فى علتها، وجب حينئذ أن تكون قد استفادته من العدم. ولكن مهما يكن من نقص فى هذا النمط من الوجود الذى به يكون للشىء على جهة الموضوع (أو بالتمثل) فى الفهم بواسطة فكرته، فمن المحقق أننا لا نستطيع مع ذلك أن نقول إن ذلك النمط من الوجود ليس شيئاً، ولا نستطيع من باب أولى أن نقول إن تلك الفكرة مستمدة من العدم.

(١) أى من حيث إن الفكرة فعل ذهنى، فالذهن كاف لتفسيرها ولا حاجة إلى تدخل الموضوع الذى تمثله الفكرة لى

(٢) أى من حيث إنها تمثل هذا الموضوع دون سواه. وإذن فلا بد أن موضوعاً ما يفسر هذا التعيين، وإلا كان هذا الموضوع موجوداً على جهة الصورة فيكون المطلوب أن نفسر فى التعيين وجوداً موضوعيا فقط.

١٥ - ولا ينبغى كذلك أن نتوهم أنه ما دام الوجود الذى ألحظه فى أفكارى وجودا موضوعيا فحسب ، فليس من الضرورى أن يكون هذا الوجود نفسه على جهة الصورة أو الفعل فى علل هذه الأفكار ، بل يكفى ان يوجد ايضا على جهة الموضوع فى تلك العلل ، فكما ان هذا النمط من الوجود على جهة الموضوع يخص الأفكار من حيث طبيعتها الذاتية، كذلك نمط الوجود الصورى يخص علل تلك الأفكار (أى عللها الأولى والرئيسية على الأقل) من حيث طبيعتها الذاتية(١) .

ومع ان من الممكن أن فكرة قد تولد فكرة أخرى ، فإن ذلك لا يمكن أن يمضى إلى غير نهاية ، بل لا بد آخر الأمر أن نصل إلى فكرة أولى تكون علتها أشبه بنموذج او بأصل يتضمن على جهة الصورة او فى الواقع كل الوجود او الكمال الموجود فقط على جهة الموضوع (أو بالتمثل) فى تلك الأفكار . فالنور الفطرى يرشدنى إلى أن أعرف معرفة بديهية أن الأفكار فى نفسى أشبه بلوحات أو صور ، يمكن أن تقصر عن محاكاة كمال

---

(١) الأفكار — وهى موضوعية بماهيتها — تتطلب فى موضوعاتها التى هى موجودات ، وجود ما تمثله هذه الأفكار .

الأشياء التي أخذت عنها . ولكن لا يمكن أبدا أن تحوى شيئا أعظم وأكمل منها .

١٦- وكلما أمعنت النظر وأطلت الفكر في هذه الأمور تجلت لى صحتها بمزيد من الوضوح والتميز . ولكن ماذا أستخلص آخر الأمر من هذا كله ؟ استخلص الأمور التالية :

أنه إذا بلغ الوجود أو الكمال الموضوعي لفكرة من أفكارى درجة تجعلنى أعرف في وضوح أن هذا الوجود أو الكمال ليس فى على جهة الصورة أو على جهة الشرف ، وبالتالى أنى لا أستطيع أنا نفسي أن أكون علته . لزم عن ذلك ضرورة ألا أكون أنا وحدى فى العالم ، بل أن يكون هنالك موجود آخر هو علة هذه الفكر . أما إذا لم توجد فى نفسى فكرة كهذه ، حينئذ لم يكن لدى أى دليل كاف لإقناعى بوجود شيء آخر سواى ، فإنى قد عنيت بالبحث عن هذه الأدلة كلها فما استطعت حتى هذه الساعة أن أهتدى إلى دليل آخر .

١٧ — ولكن من أفكارى - إلى جانب تلك التى تمثلنى لنفسى وليس يمكن أن يكون فيها هنا أدنى صعوبة — فكرة تمثل لى

إلهاً(١)، وأفكاراً أخرى تمثل الأشياء الجسمية والجماد، وأخرى عن الملائكة ، وأخرى عن الحيوانات ، وأخرى تمثل لى أناساً امى .

فكارى التى تمثل أناسا غيرى أو حيوانات أو ملائكة تصور بسهولة أنها يمكن أن تتكون من المزج بين الأفكار الأخرى التى تكون لدى عن نفسى وعن الأشياء الجسمية وعن الله ، حتى ولو لم يكن سواى فى العالم من أناس ولا حيوانات ولا ملائكة .

١٨ — وأما الأفكار عن الأشياء الجسمية فلست أتبين فيها شيئاً بلغ من عظمته وتفوقه بحيث لا أبدو أنا قادراً على أن أحدثه لأنى لو أوغلت فى نظرها والفحص عنها على نحو ما فحصت أمس عن فكرة الشمع ، لوجدت أنه لا يوجد فيها إلا قدر قليل جداً أتصوره فى وضوح وتميز ، أعنى العظم أو الإمتداد من حيث الطول أو العرض أو العمق، والشكل الناتج من نهايه هذا الامتداد، والوضع الذى تأخذه الأجسام بعضها من بعض على اختلاف أشكالها، والحركة أو تغير هذا الوضع ، ويمكن أن يضاف إليها الجوهر

(١) هنا يبسط ديكارت الأدلة على وجود الله التى أوردها فى « المقال فى المنهج » . الدليل الأول : استخلاص وجوده من الفكرة التى تكون لنا عنه .

والمدة والعـــدد . أما الأشياء الأخرى ، كالصور والألوان والأصوات والروائح والطعوم والحرارة والبرودة والصفات الأخرى التى تقع تحت اللمس ، فتكون فى فكرى على جانب كبير من الغموض والإبهام، بحيث أنى لا أدرى إذا كانت صحيحة أو زائفة ، أى أنى أجهل هل الأفكار التى أتصورها عن هذه الصفات تمثل لى أشياء موجودة فى الواقع ، أو أنها تمثل لى أموراً وهمية ليس لها فى الواقع وجود . فمع أنى قد لاحظت فيما تقدم أن الأحكام وحدها هى التى يمكن أن يقع فيها الزيف الصورى أو الخطأ بمعناه الدقيق (١)؛ إلا أنه يمكن أن يقع فى الأفكار ضرب من الخطأ المادى ، وذلك حين تمثـــل ماليس بشىء كأنه شىء .

فمثلا الأفكار التى لدى عن البرودة والحرارة قد بلغ من بعدها عن الوضوح والتميز أننى لا أستطيع بواسطتها أن أقول هل البرودة إنما هى حرمان من الحرارة أو الحرارة هى حرمان من البرودة، وهل هما صفتان واقعيتان أو هما غير ذلك . ولما كانت الأفكار

(١) هكذا فى الأصل اللاتينى ، ولكن فى الترجمة الفرنسية التواء ، فنص عبارتها « la vraie fomrelle et fausseté » وترجمتها الحرفية : « الزيف الصحيح والصورى » .

شبيهة بصور (أو نسخ للأشياء) ، فليس يمكن أن توجد فكرة إلا وهى تبدو لنا ممثلة لشىء ما . وإذا صح أن نقول إن البرودة ليست شيئاً سوى انعدام الحرارة كانت تسميتنا للفكرة التى تمثلها لى كأنها شىء واقعى وإيجابى بالفكرة «الزائفة» تسمية غير مجانبة للصواب ؛ وذلك شأن الأفكار الأخرى. ولكن الحق أن نقول إنه ليس من الضرورى أن أنسب إليها مبدعاً سواى ، لأنها إذا كانت خاطئة، أى تمثل أشياء لا وجود لها، فالنور الفطرى يرشدنى إلى أنها صادرة من العدم، أى أنها ليست فى إلا لأن طبيعتى ينقصها شىء ولأنها ليست تامة الكمال ، وإذ كانت صحيحة ، فما دامت تعرض على قليلا جداً من الوجود بحيث لا أستطيع أن أميز بين الشىء الممثل واللاوجود ، فلست أرى لم لا أكون أنا مبدعها.

١٩ — أما الأفكار الواضحة المتميزة التى لدى عن الأشياء الجسمية ، فمنها ما يبدو لى أنى استطعت أن أستمده من الفكرة التى لدى عن نفسى، كالأفكار التى لدى عن الجوهر والمدة والعدد وما شابهها ، لأنى حين أفكر أن الحجر جوهر أو شىء قادر من ذاته على الوجود ، وأنى أنا أيضاً جوهر ، فمع أنى أتصور جيداً أنى شىء مفكر لا ممتد وأن الحجر شىء ممتد لا مفكر ، وأنه لذلك يوجد فرق كبير بين التصورين إلا أنهما يبدوان متفقين فى أن

كليهما يمثل جوهراً، وكذلك حين أفكر أني موجود الآن، وحين أتذكر أيضاً أني كنت موجوداً فيما مضى، وأنه تسنح لي خواطر[1] كثيرة مختلفة أتبين عددها، عندئذ أكتسب من ذاتي فكرتين عن المدة والعدد، وأستطيع فيما بعد أن أنقلهما إلى كل ما أريد من أشياء. أما الصفات الأخرى التي منها تتألف الأفكار عن الأشياء الجسمية — أعني الامتداد والشكل والوضع والحركة — فالحقيقة أنها ليست في على جهة الصورة مادمت لست إلا شيئاً يفكر، ولكن بما أنها ليست إلا أحوالا من أحوال الجوهر، وبما أني نفسي جوهر فيبدو أنها يمكن أن تكون منطوية في على جهة الشرف.

٢٠ — وإذن فلا يبقى إلا فكرة الله وحدها، وينبغي ان ننظر هل فيها شيء لم يمكن صدوره عني أنا نفسي.

أقصد بلفظ الله جوهرا لامتناهياً، أزليا، منزها عن التغير، قائما بذاته، محيطا بكل شيء، قادرا على كل شيء، قد خلقني أنا وجميع الأشياء الموجودة إن صح أن هنالك أشياء موجودة وهذه الصفات الحسنى قد بلغت من

(١) جمع « خاطر » أي هاجس أو سانح، وهو في الأصل اللاتيني « (Cogitationes) وفي الترجمة الفرنسية (pensées).

الجلال والشرف حدا يجعلني كلما أمعنت النظر فيها ؛ قل ميلي إلى الاعتقاد بأن الفكرة التي لدي عنها يمكن أن أكون أنا وحدي مصدرها . فلابد إذن أن نستخلص من كل ماقلته من قبل أن الله موجود ؛ لأنه وإن كانت فكرة الجوهر موجودة في نفسي من حيث أني جوهر ، إلا أن فكرة جوهر لامتناه ما كانت لتوجد لدي أنا الموجود المتناهي إذا لم يكن قد أودعها في نفسي جوهر لامتناه حقاً .

٢١ — ولا ينبغي أن أتوهم أني لا أتصور اللامتناهي بفكرة حقيقية بل بمجرد السلب لما هو متناه(١)، على نحو ما أفهم السكون والظلمة بسلب الحركة والضوء : ذلك أني على العكس أرى بجلاء أن في الجوهر اللامتناهي من الوجود الواقعي أكثر مما في الجوهر المتناهي ، وبناء على ذلك أجد على نحو ما أن فكرة اللامتناهي سابقة لدي على فكرة المتناهي. أي أن إدراك الله سابق على إدراك نفسي : إذ أنى لي أن أعرف أني أشك وأرغب، أي أن شيئاً ينقصني ، وأني لست كاملا تام الكمال ، إذا لم يكن لدي أي فكرة عن وجود أكمل من وجودي ، عرفت بالقياس إليه ما في طبيعتي من عيوب ؟

(١) كما يزعم أنصار الفلسفة التجريبية الذين يقولون إن هذه الفكرة مستمدة من أشياء متناهية وإنما زالت عنها حدودها .

٢٢ — ولا يصح أن يقال إن هذه الفكرة عن الله قد تكون زائفة زيفا ماديا، وإنى أستطيع تبعا لذلك أن أستمدها من العدم أى انها يمكن أن تكون فى لأن فى عيبا كما قلت فيما سبق عن فكرتى الحرارة والبرودة وما شابههما، بل العكس هو الصحيح: فمن حيث إن هذه الفكرة واضحة جداً ومتميزة جداً وتتضمن فى ذاتها من الوجود الموضوعى أكثر من أى فكرة أخرى، فليس يوجد أصدق أو أحق منها ولا أقل منها تعرضا لشبهة الزيف والبطلان.

٢٣ — أقول إن هذه الفكرة عن موجود مطلق الكمال لامتناه فكرة صحيحة جداً: فإننا وإن أمكننا أن نتخيل أن مثل هذا الموجود غير موجود فليس يمكن أن نتخيل أن فكرته لا تمثل لى شيئا حقيقيا، كما قلت عن فكرة البرودة. ثم هى فكرة واضحة جداً ومتميزة جداً: إذ أن كل ما أتصوره بوضوح وتميز عما هو حقيقى وصحيح ويتضمن فى ذاته كمالا، إنما يدخل بتمامه فى هذه الفكرة ولا جرم أن هذا حق: حتى مع افتراض أنى لا أحيط باللامتناهى، وإن فكرة الله تنطوى على كثرة لا تحصى من الأفكار لا أستطيع أن أحيط بها. بل قد لا يتيسر لى بلوغها بالفكر أبدا: فإن من شأن اللامتناهى أن يعجز المتناهى عن الإحاطة به. ويكفى

أن أفهم ذلك جيدا ، وأن أحكم بأن جميع الأشياء التي أتصورها بوضوح وأعرف أن فيها شيئا من الكمال ، وربما أيضا صفات أخرى كثيرة أجهلها ، هي في الله على جهة الصورة أو على جهة الشرف - يكفي هذا لكي تكون الفكرة التي لدي عن الله أصح ما بذهني من أفكار وأكثرها وضوحا وتميزا[١] .

٢٤ - ولكن ربما كنت أنا شيئا أكثر مما يخيل لي ، وربما كانت كل صفات الكمال التي أنسبها إلى ذات الله موجودة في بالقوة على وجه ما ، وإن لم تتحقق بعد ولم تخرج إلى حيز الفعل . فالحق أني تبينت من قبل أن معرفتي تتدرج في الزيادة والتكمل ، ولست أرى شيئا يحول دون ازديادها على التدريج إلى غير نهاية ، ولا سببا يمنع ، متى بلغت هذا القدر من الزيادة والتكمل ، أن أكتسب بواسطتها جميع الكمالات الأخرى التي لذات الله ، ولست أرى أخيرا لم تكون قدرتي على اكتساب هذه الكمالات - إذا كانت هذه القدرة موجودة في حقا - غير كافية لاستحداث أفكار عنها (أي عن هذه الكمالات) . غير أني متى دققت النظر في الأمر

(١) أنظر : « مؤلفات ديكارت » ، « اعتراضات وردود » ، طبع كوزان م ١ ص ٢٨٦ .

تبينت أن ذلك لا يمكن أن يكون لأسباب عدة : أولا لأنه وإن صح أن معرفتي ترقى كل يوم في مراتب الكمال ، وأن في طبيعتي أشياء كثيرة بالقوة ولم تتحقق فيها بعد بالفعل، فجميع هذه الميزات لا تمت بسبب ولا تقترب إطلاقا من الفكرة التي لدى عن الله ، الذي ليس شيء فيه بالقوة فحسب بل كل شيء فيه بالفعل ، بل أليس مما يدل على نقص معرفتي دلالة يقينية جدا ولا يتطرق إليها الخطأ أنها تنمو وتزداد بالتدريج ؟ أضف إلى هذا أنه مهما يكن من ازدياد معرفتي فإني لا أنفك عن الاعتقاد بأنها لا يمكن أن تكون لامتناهية بالفعل لأنها لن تبلغ قط درجة عالية من الكمال تحول دون اكتساب المزيد من النمو ، ولكني أتصور الله لامتناهيا بالفعل ، بحيث يمتنع إضافة شيء إلى كماله المطلق . وأخيرا أدرك جيدا أن الوجود الموضوعي(١) لفكرة ما لا يمكن أن يحدث عن كائن هو موجود بالقوة فحسب ـ فهذا على التحقيق ليس بشيء ـ بل عن موجود صوري أو فعلي(٢).

٢٥ — ومن المحقق أني لا أرى في كل ما قلته الآن شيئا ليس

(١) أي الوجود الذهني كما فسرناه فيما تقدم ص ١٤٤ — ١٤٥ .
(٢) سبق بيانه في ص ١٤٤ — ١٤٥ .

من الميسور جداً على من يريدون أن يمعنوا النظر فيه أن يعرفوه بالنور الفطرى. ولكنى متى أرخيت عنان انتباهى ووجدت ذهنى وكأنما ألقت عليه صور الأشياء الحسية غشاوة ، عندئذ لم يسهل على تذكر السبب الذى يقتضى أن تكون الفكرة التى لدى عن وجود أكمل من وجودى قد وضعها فى موجود هو أكمل منى فى الواقع . لذلك أريد هنا أن أتجاوز عن هذا الأمر لأنظر هل فى استطاعتى، أنا المالك لهذه الفكرة عن الله، أن أكون موجوداً إذا لم يكن هنالك إله(١).

٢٦ — وإنى أتساءل إذن عمن استفدت وجودى؟ قد أكون استفدته من نفسى أو من أبوى أو من علل أخرى أقل من الله كمالا فليس يمكن أن نتصور شيئاً أكمل منه بل ولا كفؤا له .

لكنى لو كنت مستقلا عن كل شىء سواى ، وكنت أنا نفسى خالق وجودى ، لما كنت أشك فى شىء أو أشتهى شيئا ، ولما كنت بالإجمال مفتقرا إلى أى كمال ، لأنى كنت أمنح نفسى كل كمال يخطر ببالى ، وأكون حينئذ إلهاً .

---

(١) هذا هو الدليل الثانى من نقصى وإن تكن فكرة الله موجودة فى نفسى .

ولا ينبغى أن يقع فى وهمى أن الأشياء التى تنقصنى ربما تكون أصعب منالا مما أنا مالك الآن ، بل على العكس ، من البين جدا أن خروجى من العدم ، أنا الشىء أو الجوهر المفكر ، كان أصعب تحققا من اكتسابى علوماً ومعارف عن أمور كثيرة أجهلها ، وما هى إلا أعراض لذلك الجوهر المفكر ، ولا ريب أنى لو كنت منحت نفسى هذا المزيد من الكمال الذى أتحدث عنه الآن — أى لو كنت أنا نفسى خالق وجودى — لما كنت على الأقل أضن على نفسى بشىء من الأشياء التى هى أيسر منالا (ككثير من فروع المعرفة التى أجد طبيعتى محرومة منها) ، بل لما كنت أضن على نفسى بصفة من الصفات المنطوية فى الفكرة التى تقوم فى ذهنى عن الله ، لأنه ليس منها ما يبدو لى أصعب خلقاً أو اكتساباً(١) ؛ ولو أن صفة منها كانت اصعب اكتسابا لكانت بلا ريب تبدو لى كذلك «على فرض أنى أنا نفسى كنت مصدر الأشياء الأخرى التى أملكها » لأنى حينئذ كنت أتبين فى هذا ما يحد من قدرتى .

٢٧ — على أنه لو جاز لى أن افترض أننى ربما كنت موجوداً دائما كما أنا موجود الان ، فلن أتحاشى بذلك قوة هذا الإستدلال ، ويتحتم على أن أعرف ضرورة كون الله خالق وجودى ؛ لأن زمان

(١) أنظر : « حديث مع بورمان » — طبع آ — ت ، م ٥ ص ١٥٤ .

حيانى كله يمكن أن ينقسم أجزاء لا نهاية لها، كل واحد منها لا يعتمد بأى حال على الأجزاء الأخرى؛ ويترتب على ذلك كله أنه لا يلزم من أنى كنت موجوداً فى الزمان الماضى القريب أن أكون موجوداً الآن، مالم توجد فى هذه اللحظة علة توجدنى أو «تخلقنى مرة ثانية» إن صح هذا القول، أى تحفظ على وجودى[1] والواقع أن من الأمور الواضحة البينة للغاية عند كل من يمعنون النظر فى طبيعة الزمان، أن حفظ جوهر ما، فى كل لحظة من لحظات مدته، يحتاج إلى عين القدرة وإلى عين الفعل اللازمين لإحداثه أو لخلقه من جديد إذا لم يكن بعد موجودا: فإن النور الفطرى يدلنا بوضوح على أن الحفظ والخلق لا يختلفان إلا من حيث طريقتنا فى التفكير لا فى واقع الأمور. وإذن فكل ما يطلب هنا أن أسائل نفسى وأن أروى فكرى لأرى هل فى قوة أو ملكة ما، بواسطتها أستطيع أنا الموجود الآن أن أجعل نفسى موجوداً كذلك فى اللحظة التالية فمن حيث إنى لست إلا شيئاً يفكر «أو على الأقل من حيث إن ما أنا الآن بسبيله إنما هو هذا الجزء من نفسى» لو أن مثل هذه القوة(٢) كانت قائمة فى نفسى للزم بلا شك أن يخطر هذا الأمر ببالى

(١) فكره حفظ الوجود معتبرة خلقاً مستمراً .

(٢) أى القدرة على البقاء أو على منح نفسى الوجود لحظة من لحظات الزمان.

وأن تقع معرفته فى وجدانى[1] ولكنى لا أشعر فى نفسى بأى قوة من هذا القبيل ، فيتضح من هذا انى معتمد فى وجودى على موجود مختلف عنى .

٢٦ — ولكن لعل ذلك الموجود الذى عليه اعتمادى ليس هو الله، ولعل الآن قد استفدت وجودى من أبوى أو من علل أخرى أقل كمالا من الله .

هيهات أن يكون ذلك . فقد سبق أن قلت إن من الأمور البديهية جدا أنه لا بد على الأقل أن يكون فى العلة من الحقيقة قدر ما فى معلولها . وإذا صح هذا فمن حيث إنى شىء يفكر وفى نفسى فكرة عن الله، كائنة ما كانت علة وجودى ، فلا بد من التسليم بأن هذه العلة هى أيضا شىء يفكر ؛ وأنها مالكة لفكرة جميع الكمالات التى أنسبها إلى الله . ثم يصح أن نبحث من جديد عن أصل هذه العلة ووجودها ، وهل هما من ذاتها أو من علة أخرى. لأنه لو كان وجودها من ذاتها للزم مما قدمت ان تكون هذه العلة

(١) لأنه لو كانت لى هذه القوة لكنت أعرفها قطعاً ، لأنه لو كانت هذه القدرة لى نفسى دون علم منى ، لما كنت جزءاً من هذه الذات الواعية لذاتها والتى كنا بسبيلها حتى الآن ، ولكانت القدرة بالقياس إلى الذات شيئاً غريباً عنها .

هى الله ، لأنها لما كانت مالكة لصفة الوجود من ذاتها فلا بد أن يكون لها كذلك القدرة على أن تملك بالفعل كل كمال تخطر لها فكرته وبعبارة أخرى لا بد أن تملك جميع صفات الكمال التى اتصورها فى الله، أما إذا كان وجودها عن علة أخرى غير ذاتها فلنا أن نتساءل من جديد وللسبب عينه عن هذه العله الثانية: هل وجودها من ذاتها أو من غيرها ، ونتدرج حتى نصل أخيرا إلى علة قصوى ستكون هى الله . وجلى جدا أنه لا يصح فى هذا المقام ان نذهب فى تدرج العلل إلى غير نهاية، فإننا لسنا هنا بصدد العلة التى اوجدتنى من قبل بل بصدد العلة التى تحفظ على وجودى الآن(١).

٢٩ — ولا يسوغ لنا كذلك ان نتوهم عللا كثيرة تعاونت على إيجادى، وأنى تلقيت من إحداها فكرتى عن إحدى صفات الكمال التى انسبها إلى الله وتلقيت من الأخرى فكرتى عن كمال آخر بمعنى ان جميع هذه الكمالات توجد حقيقة فى جهة ما فى الكون ولكنها لا توجد ملتئمة فى موجود واحد هو الله فالامر على العكس من هذا إذ أن ما لصفات الله كلها من الوحدة او البساطة او امتناع المفارقة هى أحد الكمالات العظمى التى اتصورها موجودة فيه، ومن المحقق

(١) تدرج العلل الى غير نهاية مقبول فى المعلومات التى يقع تتابعها فى الزمان ، ولكنه لا يمكن فى سلسلة آنية تجعل اللامتناهى متحققاً بالفعل .

أن فكرة هذه الوحدة التى لجميع كمالات الله يستحيل أن تكون قد أودعتها فى ذهنى علة لم أتلق منها أيضاً أفكارى عن جميع الكمالات الأخرى ، فما من قوة تمكننى أن أحيط بها كلها فى وحدة ملتئمة لا تنفصل ، دون أن تعطينى فى الوقت نفسه معرفة بماهيتها وبوجودها على نحو معين .

٣٠ — وأقول أخيرا إنه فيما يتصل بأبوى اللذين يبدو أنى قد ولدت منهما ، مع أن كل ما اعتقدته عنهما حق ، فإنه لا يلزم عن ذلك أنهما العلة فى حفظ وجودى بل ولا فى خلقى أو إيجادى باعتبارى شيئاً مفكرا ، إذ لا علاقة بين الفعل الجسمانى الذى اعتدت أن أعتقد أنهما قد أعقبانى به وبين إيجاد جوهر كهذا وقصارى ما ساهم به والداى فى ميلادى أنهما وضعا بعض الإستعدادات فى تلك المادة التى حكمت حتى الآن بأنى محصور فيها ، أعنى ذهنى الذى آخذه الآن وحده على أنه هو نفسى . وإذن فليس يوجد بشأنهما أى صعوبة، ولكن لا بد من أن نستخلص من كونى موجودا ومن كونى مالكا لفكرة موجود مطلق الكمال أى لفكرة الله أن وجود الله قد تم إثباته بدليل هو غاية فى البداهة والوضوح.

٣١ — بقى على أن أنظر على أى وجه اكتسبت هذه الفكرة

عن الله : لأنى لم أستمدها من الحواس ، ولم تعرض لى أبدآ على غير ما أتوقع، كما هو المألوف فى أفكار الأشياء المحسوسة عندما تعرض هذه الأشياء أو تظهر أمام الأعضاء الخارجية للحواس ، ثم إنها ليست كذلك من اختراع ذهنى أو صنع وهمى ، لأنه ليس فى مقدورى أن أنقص منها أو أزيد عليها شيئاً. وإذن فلا يبقى ما يقال بعد ذلك إلا أن هذه الفكرة ولدت ووجدت معى منذ خلقت كما ولدت الفكرة التى لدى عن نفسى .

والحق أنه لا ينبغى أن نعجب من أن الله حين خلقنى غرس فى هذه الفكرة لكى تكون علامة للصانع مطبوعة على صنعته . وليس من الضرورى كذلك أن تكون هذه العلامة شيئاً مختلفاً عن هذه الصنعة نفسها . ولكن مجرد اعتبار أن الله خلقنى يرجح عندى الاعتقاد بأنه قد جعلنى من بعض الوجوه على صورته وعلى مثاله وأنى أتصور هذه المشابهة المتضمنة لفكرة الله بين الملكة التى أتصور بها نفسى ، أى أنى حين أجعل نفسى موضوع تفكيرى، لا أتبين قط أنى شىء ناقص ، غير تام ، ومعتمد على غيرى ، ودائم النزوع والاشتياق إلى شىء أحسن وأعظم منى ؛ بل اعرف ايضاً فى الوقت نفسه ان الذى اعتمد عليه يملك فى ذاته كل هذه الأشياء العظيمة التى اشتاق إليها والتى أجد فى نفسى افكارا عنها ، وانه

البديعة، ولكى أتأمل بهاء نوره الذى لا مثيل له ، ولكى أتعشقه وأتعبد له ، على الأقل بقدر ما فى وسعى وما تسمح به قوة ذهنى الذى كأنما يرتد من هذا التطلع مبهورا. فكما أن الإيمان يعلمنا ان الغبطة العظمى فى الحياة الأخرى إنما تنال بهذه المعاينة للجلالة الإلهية ، كذلك تعلمنا التجربة ولا تزال بأن تأملا كهذا ، وإن يكن بعيداً كل البعد عن الكمال، يتيح لنا ان نظفر من الرضا بأكبر قسط نستطيع أن ننعم به فى هذه الحياة .

التأمل الرابع
فى الصواب والخطأ

تقديم

(للمترجم)

يحلو لديكارت فى بداية هذا التأمل أن يذكرنا بأن المبدأ الأساسى فى فلسفته والذى حاول أن يثبته فى تأملاته السابقة، هو التمييز بين ماهو « جسمانى » وماهو « روحانى »، بين ماهو ذهنى أو متعقل محض، وماهـــو مادى أو محسوس. فمتى تم للفيلسوف أن يقيم «المتعقل المحض» أخذ يحاول أن يفسر إمكان وقوع الذهن فى الخطأ : ولهذا ينبغى الفحص عن العلاقات بين الله المعصوم من الخطأ، والإنسان غير المعصوم، أعنى بين اللامتناهى والمتناهى، بين الكامل والناقص، وبين من لا يخطىء ولا يأثم، ومن يخطىء ويأثم. وخليق بالذكر هنا أن نلاحظ أن هذا التأمل يعرض علينا شيئاً من مذهب الأخلاق عند ديكارت، حين يبحث فى مشكلة الشر والأصل فى وقوعه، وهو نقص المخلوق وتعرضه للخطيئة، وسبيل الإنسان إلى أن يرقى إلى معرفة الحق والخير.

الله صادق وليس هو علة خطئي : فما منشأ خطئي ؟ :

أعلم أني موجود ، ويبدو لى منذ الآن أني اكتشفت طريقاً يمكن أن يوصلني إلى معرفة جميع الأشياء الأخرى .

إذا كان الله موجوداً فمحال أن يضلني : لأنه إذا كانت «المقدرة» على الإضلال آية من آيات البراعة والقوة ، فإن «إرادة» الإضلال تدل على الضعف أو الخبث . ويترتب على هذا أن ما منحنى الله من ملكة الحكم على الأمور يجب أن يكون من شأنها ألا أخطىء أبداً إذا استعملتها كما ينبغي. لكنى أعرف بالتجربة أنى عرضة للخطأ . فما علة ذلك الخطأ ؟

الخطأ سلب ، وهو ناشيء من النقص الذي في :

لكأنى وسط بين الله والعدم من حيث أن خالقي هو الموجود الأعلى فلا شيء يقع في يمكن أن يسوقني إلى الخطأ . ولكن إذا نظرت إلى نفسي باعتبار أنى مشارك في اللاوجود ، أي باعتبار أنه ينقصني أشياء كثيرة ، وجدتني عرضة لعيوب لا تحصى ، وهذا علة الخطأ فيما يبدو : فليس الخطأ شيئاً واقعياً إيجابياً معتمداً على الله ، بل هو « سلب » وعيب . من أجل هذا لم يكن غلطي محتاجاً

إلى ملكة يمنحني الله إياها لهذا الغرض خاصة : ولكن قد أقع في الغلط بسبب أن ذهني ليس ذهناً لامتناهياً .

الخطأ حرمان وله علة إيجابية . فما هي ؟

لكن هذا التفسير غير مقنع . ذلك أن الخطأ ليس سلباً بحتاً بل هو «حرمان» أي نقص إيجابي ، وليس هو نقصاناً في المعرفة وإنما هو عيب في الحكم . وهو من أجل ذلك يتطلب علة إيجابية غير العدم . أفيلزم إذن أن نعتقد أن الله قد وضع في ملكة محدودة جداً وفاسدة فساداً إيجابياً ومعيبة عيبا ذاتياً ؟

يجمل بنا قبل أن نحاول حل هذا الإشكال أن ننظر في أمرين :

أولا — أنني شيء ضئيل جدا بالقياس إلى اللامتناهي . فينبغي ألا أدهش لعجزي عن أن افهم لم يفعل الله مايفعل . فإن غاياته تعالى لا يستطيع أن يكشف عنها ذهن محدود كذهني .

ثانياً — حين نبحث هل مخلوقات الله كاملة . ينبغي ألا ننظر في كل مخلوق على حدة ، بل يجب النظر إلى مخلوقاته في جملتها بقدر مافي الإمكان . فإن شيئاً قد يبدو ناقصاً جدا إذا أخذ على

حدة ، لكنه قد يكون كاملا جداً باعتباره جزءا من هذا الكون كله . وأعود الآن إلى المسألة الأصلية . مامنشأ ما نقع فيه من خطأ ؟

ينشأ الخطأ من أن الإرادة أوسع نطاقا من الذهن :

إذا تدبرت هذا الأمر ، وجدت أن الخطأ يأتى من اشتراك ملكتين . الذهن والإرادة ؛ لا من نقص فى واحدة منهما . فليس مصدر الخطأ هو الذهن وحده : لأنى بالذهن لا أثبت ولا أنفى وإنما أتصور أفكارا عن الأشياء أستطيع أن أثبتها أو أن أنفيها ، وليس فى هذه الأفكار الخالصة خطأ أبدا . صحيح أنه ينقص ذهنى أفكار عن أشياء لا تحصى ؛ لكن هذا النقصان إنما هو سلب بحت ، يأتى من أننى مشارك فى العدم ، وليس حرماناً ولا نقصاً ذاتياً ينسب إلى الله وحده ـ ولا يصدر الخطأ كذلك عن إرادتى وحدها . لأن الإرادة لا متناهية وكاملة فى نوعها ، ولا أتصور إرادة أوسع من إرادتى . صحيح أن فى الله ، زيادة على حرية الإرادة ، علماً وقدرة أعلى من علمى وقدرتى ، لكن الحرية نفسها أى القدرة على إرادة شىء أو عدم إرادته ، ليست فى الله أكثر اتساعا مما هى فىّ . فليس الذهن فى ذاته ، ولا الإرادة فى ذاتها علة

لما أقع فيه من خطأ . فيامنشأ الخطأ إذن ؟ إنما ينشأ من أن الإرادة لما كانت أوسع من الذهن نطاقاً فإنى لا أستطيع أن أحبسها فى حدوده . بل أبسطها أيضا على الأشياء التى لا أحيط بها :

وإذن فالحرمان الذى يكون فى الخطأ إنما ينتج من استعمالنا لحريتنا استعمالا سيئا . والمسئولية فى ذلك لا تقع على طبيعتنا ولا تقع بالتالى على الله، بل تقع على أفعالنا وتصرفاتنا . وإذن فليس لى أن أشكو من أن ذهنى ليس أكثر اتساعاً وإحاطة مما هو لأن كل ذهن متناه يجب أن يجهل أشياء كثيرة ، وأن كل ذهن مخلوق يجب أن يكون متناهياً . وليس لى أن أشكو كذلك من أن إرادتى أوسع من ذهنى : لأن الإرادة لما كانت شيئاً واحداً لا ينقسم فقد لزم لطبيعتها أننا لا نستطيع أن نقتطع منها شيئا دون أن نقضى عليها . فأنا إذن المسئول وحدى عن الحرمان الذى فى الخطأ .

اعتراض : كان من الممكن، مع بقائى حراً وذا معرفة محدودة، أن أكون محميا من الخطأ .

ولكن ألم يكن فى مقدور الله أن يخلقنى بحيث لا أخطىء أبدا مع بقائى حرا وذا معروفة محدودة ؟ كان يكفى أن يمنحنى معرفة

واضحة ، لا أقول بكل شيء، بل بالأشياء التي يلزمني أن أصدر عليها حكماً، أو أن يثبت في ذاكرتي العزم على ألا أحكم أبدا على شيء دون أن أتصوره تصورا واضحا متميزا . وإذن فيبدو لي أن الله هو على وجه ماعلة خطئي .

الجواب: أجل، لو كنت وحدي في العالم كنت أكون أكمل مما أنا لو كان الله خلقني معصوما من الخطأ . لكن العالم إذا كانت بعض أجزائه غير خالية من النقص وكانت الأجزاء الأخرى خالية منه يكون أعظم كمالا مما لو كانت جميع أجزائه متشابهة .

ولا يصح لي أن اشكو من أن الله لم يضعني في مرتبة أكمل الأشياء بل خليق بي أن أحمده على الأقل، لأنه جعل في مقدوري وسيلة أخرى لتجنب الخطأ، وهي القدرة على التوقف عن الحكم على الأشياء التي لا أعرفها في وضوح .

النتيجة :

كل معرفة واضحة ومتميزة هي شيء ما ، فلا يمكن أن تجيء من العدم . إنما الله خالقها ، وإذن فهي صحيحة . ولذلك يجب على

فى المستقبل أن أوجه كل أنتباهى للفصل بين الأشياء التى لا أتصورها إلا فى غموض وإبهام وبين الأشياء التى أتصورها تصورا كاملا وأن أعقد العزم على ألا أطلق حكما أبدا إلا على ما كان تصوره تام الوضوح : وتلك وسيلتى فى أن أتحرر من الخطأ على الدوام، وفى أن أصل فى الوقت نفسه إلى الحق .

التأمل الرابع

في الصواب والخطأ

---

١ - رضت نفسي في الأيام التي مضت على أن أخلص ذهني من الوقوع تحت سيطرة الحواس ، فلاحظت بقدر عظيم من الدقة أن ما نعلمه على وجه اليقين عن الأشياء الجسمانية قليل جداً ، وأن معلوماتنا عن النفس الإنسانية تزيد عليه كثيراً ، أما ما نعلمه عن الله نفسه فأكثر من ذلك كله . لهذا لا أجد الآن صعوبة في تحويل فكري عن النظر في الأشياء المحسوسة أو المتخيلة لأوجهه إلى الأشياء المعقولة الصرفة التي خلصت من شوائب المادة جميعاً .

٢ — ولا ريب أن الفكرة التي لدى عن النفس الإنسانية باعتبارها شيئاً مفكراً لا ممتداً طولا وعرضاً وعمقاً ، وباعتبارها شيئاً لا يمت بسبب إلى ما هو من صفات الجسم — هذه الفكرة هي ، دون أي وجه للمقارنة ، أشد تميزاً من الفكرة التي لدى عن أي شيء جسماني ، وحين أعتبر نفسي في حال الشك ، أي حين

أعتبر أنى شىء ناقص ومعتمد على غيره ، تعرض لذهنى ، بقدر عظيم من التمييز والوضوح ، فكرة عن موجود كامل ومستقل عن غيره ، أى فكرة عن الله . ووجود هذه الفكرة فى نفسى، أو كونى أنا — صاحب هذه الفكرة — موجوداً . هذا وحده يجعلنى أستخلص الدليل على وجود الله ، والدليل على أن وجودى معتمد عليه كل الاعتماد فى جميع لحظات حياتى . ويبلغ استدلالى درجة من البداهة تجعلنى أعتقد أن النفس الإنسانية لا تستطيع أن تعرف ببداهة ويقين أكثر مما تعرف وجود الله ويخيل لى الآن أنى اهتديت إلى طريق يصل بنا من تأمل الإله الحق - الذى انطوت فيه كنوز العلم والحكمة جميعا - إلى معرفة الأشياء الأخرى فى الكون(١) .

٣ — ذلك أنى أتبين أولا أن من المحال أن يضلنى الله، إذ ان فى الخداع أو الغش نقصا . ولئن يكن يبدو أن استطاعة المخادعة من علائم البراعة والقوة ، فلا جرم أن تعد المخادعة دليل على الضعف أو على الخبث ، وهما أمران لا يمكن ان يوجدا فى الله

---

(١) قد جعل ديكارت من الدليل على وجود الله الخطوة الأولى لعلم الطبيعة ، وجعل من الكوجيتو «أساسا راسخا لفلسفة بأسرها » كما قال بسكال . أنظر: كتابنا : « ديكارت » القاهرة الطبعة السادسة سنة ١٩٦٩ .

٤ — ثم إنى أعرف بخبرتى الشخصية أنى حائز لملكة ما ، من شأنها أن تحكم أو أن تميز الحق من الباطل. ولا شك أن الله وهبنى إياها كما وهبنى سائر ما فى نفسى وما أملك من أشياء ، ولما كان من المحال أن يشاء الله أن يضلنى، فلا ريب أنه لم يهبنى ملكة يكون من شأنها أن تقودنى إلى الزلل ، متى كنت أستعملها كما ينبغى .

٥ — ما كان ليبقى فى هذا الأمر شك لولا أنه يترتب على هذا فيما يبدو أنى لا يمكن إذن أن أنخدع أبداً : لأنه إذا كان كل ما فى نفسى آتياً من الله ، وإذا لم يكن الله قد وضع فىّ ملكة من شأنها أن توقعنى فى الضلال ، فيلوح أنى لا يمكن أن أقع فى هذا الخطأ أبداً . والحقيقة أنى حين أنظر إلى نفسى على أنها من عند الله ، وحين أولى وجهى نحوه سبحانه ، لا أجد فى نفسى أى علة للخطأ أو الزلل .

ولكنى إذا عدت إلى نفسى ، فسرعان ما أتبين أنى مع ذلك عرضة لخطأ لا يحصى فإذا التمست علة ذلك الخطأ تبينت أن ذهنى تعرض له فكرتان : فكرة واقعية وإيجابية عن الله ، أى عن موجود مطلق الكمال ، وفكرة سلبية عن العدم ، إن صح هذا التعبير ، أى عن شىء بعيد كل البعد عن الكمال . وتبينت كذلك

أنى وسط بين الله والعدم(١)، أى أنى فى منزلة بين الوجود المطلق واللاوجود ، بمعنى انه لا يوجد فىّ شىء يؤدى بى إلى الغلط ، مادام الموجود الأعلى هو خالقى . ولكن من جهة أخرى إذا اعتبرت أن لى نصيباً من العدم أو اللاوجود، أى من حيث إنى لست أنا نفسى الموجود الأعلى وأنه ينقصنى أشياء كثيرة، أجد نفسى عرضة لنقائص لا تحصى ، فلا محل للعجب بعد ذلك من وقوعى فى الخطأ .

٦ — ولهذا عرفت أن الخطأ ، من حيث هو خطأ ، ليس شيئا واقعيا مرده إلى الله ، وإنما هو نقص فحسب، فإذا أخطأت لم أكن بحاجة إلى ملكة من الله لهذا الغرض خاصة (٢) ، وإنما مرجع خطئى هذا إلى أن ما منحنى الله من قوة على تمييز الصواب من الخطأ هى عندى قوة متناهية محدودة .

٧ — غير أن هذا لا يرضينى أيضاً كل الرضا لأن الخطأ

(١) لأنى مالك لبعض الصفات وتنقصى صفات أخرى: فلى وجود ولا وجود.
(٢) لأن الخطأ لما كان مجرد نقص فى المعرفة ، فليس يحتاج إلى علة ايجابية ، ولكن ديكارت سيسلم بأن هذا التفسير غير كاف .

ليس « سلباً » بحتاً[١] ، أى ليس عيباً محضاً أو افتقاراً إلى كمال ليس من شأنى[٢] ، وإنما هو « حرمان » من معرفة يبدو أنه كان من الواجب على أن أمتلكها[٣] .

٨ — فإذا نظرت إلى ذات الله لم يبد لى من الممكن أن يكون

---

(١) إن الجهل سلب أو نقص فى المعرفة . أما الخطأ فشىء إيجابى يضاف إلى ما فى المعرفة من نقص .

(٢) لأنى كائن ناقص والكمال لله وحده .

(٣) قصد ديكارت أن يقول إن « السلب » البحت هو نقصان شىء ليس من لوازم الموضوع فلا ينتج عنه عبث فيه ، ولا داعى لأن نلتمس له علة إيجابية . أما « الحرمان » فهو نقصان فى صفة هى من لوازم الموضوع ، فهو لذلك يجعل الموضوع ناقصاً فى نوعه وينبغى أن نلتمس له علة إيجابية ، فمثلا الشجرة ليس لها فكر ، والإنسان له جناحان : هذا سلب بحت ، لأن الفكر ليس من ماهية الشجرة والأجنحة ليست من ماهية الإنسان . وهذا السلب لا يجعل الشجرة والإنسان ناقصين فى نوعهما ، ولا محل لأن نبحث له عن علة إيجابية . ولكن إذا خلت الشجرة من الفروع أو خلا الإنسان من الذراعين كان هذا حرماناً : لأنه لا بد للشجرة من الفروع ولا بد للانسان من الذراعين : والشجرة المحرومة من الفروع ، والإنسان المحروم من الذراعين كلاهما ناقص فى نوعه ، ويجب تفسير هذا الحرمان بعلة إيجابية ؛ وكذلك الجهل بحت ، لأن العلم المحيط ليس من شأن الإنسان ، ولا محل لأن نبحث عن علة إيجابية لجهل الإنسان على العموم : فهذا الجهل ناشىء من أن فينا نقصاً أو لا وجودا . أما الخطأ أى زيف الحكم فهو حرمان : لأن الحق يجب أن يكون من لوازم الحكم . وإذن فللخطأ علة فاعلة أو إيجابية (أنظر رابييه ص ٩٠ — ٩١) .

قد وضع فيَّ ملكة لا تكون كاملة فى نوعها ، أى ينقصها شيء من كمال هو من شأنها ، لأنه إذا صح أنه كلما زاد الصانع خبرة زاد المصنوع كمالا وإتقاناً فليس من شيء يكون قد خلقه ذلك الخالق الأعلى للكون إلا ويكون كاملا ومتقناً كل الإتقان فى جميع أجزائه ، وليس من شك فى أن الله كان يستطيع أن يخلقنى معصوماً من الخطأ ، ومن المحقق أيضاً أن إرادته تعالى قد تعلقت على الدوام بأفضل الأمور . وإذن فهل إمكان وقوعى فى الخطأ أفضل من عدم إمكانه ؟

٩ — إذا أطلت النظر فى هذا فأول ما يخطر بفكرى أنه لا ينبغى أن أعجب لعجزى عن أن أفهم سر صنع الله لما صنع ، كما أنه لا ينبغى أن أشك فى وجوده(١)، لأنى ربما أجد أشياء كثيرة أخرى لا أفهم كيف خلقها الله . وذلك أنى لما كنت أعلم أن طبيعتى ضعيفة محدودة للغاية ، وأن طبيعة الله واسعة لا متناهية ولا يمكن الإحاطة بها ، فقد تيسر لى الآن أن أتبين أن فى مقدوره أشياء كثيرة لا حصر لها وتتجاوز نطاق عقلى . وهذا الإعتبار وحده كاف لإقناعى بأن ما اصطلح على تسميته بالعلل

(١) فى هذا تأييد لوجود الله ، ودفع للاعتراض بوجود الخطأ أو الشر .

الغائية لا محل للبحث عنه في الأشياء الفيزيقية أو الطبيعية : إذ يلوح لي أن الخوض في غايات الله ومحاولة الكشف عن أسرارها جراءة عليه سبحانه[1] .

(١) هنا قضى ديكارت قضاء مطلقاً على كل محاولة للبحث عما يسمى بالعلل الغائية . وفي كتاب « مبادىء الفلسفة » نجده يتحدث بلهجة أشد قطعاً فيقول : « سننبذ من فلسفتنا نبذاً تاماً طلب العلل الغائية » . ومعلوم أن لفظ « الفلسفة » عند ديكارت يدل على جماع العلوم كلها .

وإذن فلا نستطيع أن نقر الرأي الذي يذهب إلى أن ديكارت قد نبذ البحث عن العلل الغائية في الفيزيقا وحدها دون العلوم الطبيعية والميتافيزيقا . على أن السبب الذي يورده ديكارت — وهو أن أذهاننا بلغت من الضعف مبلغاً يحول دون وقوفها على غايات الله وكشف حجبها المستورة — سيكون له من القوة في الميتافيزيقا وفي العلوم الطبيعية مثل ما له من القوة في الفيزيقا . زد على ذلك أن ديكارت لو كان قد سلم في الميتافيزيقا بالاعتبارات المستمدة من الغائية ، فكيف نعلل أنه لم يجعل مكاناً في مذهبه للدليل على وجود الله عن طريق العلل الغائية؟ وإذن ديكارت يرى أن هذه الاعتبارات لا محل لها في العلم . لكن ديكارت يقول في بعض رسائله : « في علم الأخلاق فقط ، حيث يجوز أن نستعمل شيئاً من التكهن ، قد يكون من سبيل الورع أحياناً أن نعتبر أن غاية نستطيع التكهن بأن الله قد رسمها لتدبير الكون » . والآن ومع التسليم بأن ديكارت قد نبذ البحث عن العلل الغائية ، هل يسلم على الأقل بوجود العلل الغائية في العالم ؟ تلك مسألة أخرى : فمن المحقق أن ديكارت يتكلم أحياناً عن العناية الإلهية وعن تدبير الكون وعن غايات الله المستورة وعن الحكمة العليا . وما من شيء يسوغ لنا أن نجاري « ليبنتز » فنلقي الشبهة على صدق ديكارت في هذه الفقرات : ونالتجني على الرجل أن يقول البعض مع « بسكال » : « كان ديكارت يود في فلسفته كلها لو =

١٠ - ثم إن خاطراً آخر يرد على ذهنى ، وهو أنه إذا أردنا أن نتحقق من كمال أفعال الله ، فينبغى ألا ننظر إلى مخلوق بعينه دون سائر المخلوقات ، بل أن ننظر على وجه العموم إلى مخلوقاته كلها فى جملتها ذلك أن الشىء الذى ربما يكون لنا بعض العذر فى النظر إليه على أنه شديد النقص إذا كان وحده فى العالم قد يكون كاملا جدا

= تيسر له أن يستغنى عن الله ... فكأنهم نسوا أن الله هو المبدأ الأول للميتافيزيقا والفيزيقا الديكارتيتين . ولكن بعد أن حاولنا إنصاف ديكارت لابد أن نقر بـ وإن كان قد سلم بالغائية إلا أنه لم يجعل لها فى فلسفة مكانا أكثر مما جعل لها سبينوزا الذى أنكرها صراحة . أليس كل شىء فى عالم ديكارت هو النتيجة الضرورية للقوانين العامة للحركة ؟؟ أليست هذه القوانين هى الكافية لإخراج العالم من الاضطراب ولأحداث كل شىء ؟ وقد يعترض بأن هذه القوانين نفسها إنما مبدأها الله ، وأن السبب الأقصى الميكانية « الآلية » الديكارتية هو الكمال الإلهى . والجواب أن هذا يمكن أن يفهم على وجهين : إما أن قوانين الحركة أصلها اختيار مقصود من المشيئة الإلهية ، كما قال ليبنتز ، وإما أنها تصدر كنتائج ضرورية عن ماهية الله كما أراد سبينوزا وإلى هذا المعنى الأخير قصد ديكارت .. ولنقرأ فى « رسالة العالم » وفى « مبادئ الفلسفة » ما أورده من براهين على قوانين الحركة ، نجده لا يتحدث هنالك عن مقاصد الله ولا عن الغايات المرسومة ولا عن اعتبار الأصلح : بل كل شىء ناتج عن ثبات الله وعدم تغيره . وإن قوانين الحركة تشهد على كمال الله ، لا على حكمته وفضله ورغبته فى خلق عالم مرتب ومخلوقات سعيدة . فهو بالقياس إلى هذه القوانين أشبه بأن يكون « مبدأ » لا « خالقاً » . وبالجملة هذه القوانين « معلولات » ولا نقول أنها « وسائل » . وإذن فيجب أن نقر بأن مذهب ديكارت ليس على وفاق مع اعتقاداته : فهو يؤمن بالغائية إيماناً صريحاً راسخاً ، ولكنه ينسى أن يجعل فى مذهبه مكاناً للنظر فى الغايات (انظر رابيه : ص ٩١ — ٩٣) .

إذا نظر إليه على أنه جزء من هـــذا الكون بأسره[1]. ولئن كنت لا أعرف على وجه اليقين ، منذ اعتزمت الشك في الأشياء جميعاً حتى الآن ، إلا وجودى ووجود الله فإنى مع ذلك ، منذ تبينت قدرة الله اللامتناهية ، لا أستطيع أن أنكر أنه قد خلق أشياء أخرى كثيرة أو أنه على الأقل يستطيع أن يخلق هذه الأشياء بحيث يكون لى مكان في العالم باعتبارى جزءاً من الموجودات كافة .

١١ — ونظرت حينئذ إلى نفسى نظرة تعمق واستقصاء ، وأخذت أتحرى عن خطئى الذى يدل وجده على أن فى نقصاً ، فوجدت أنه يعتمد على اشتراك علتين : هما قدرتى على المعرفة ، وقدرتى على الاختيار ، أو حرية الحكم ، أعنى ما الذى من قوة الفهم والإرادة معاً .

(١) فكرة أفلاطونية سيتناولها ليبنتز بالإفاضة والشرح : لسكى ندرك ما في صنع الله من تفوق وإبداع ينبغى ألا نعتبره فى جزء من أجزائه ولا فى لحظة من زمان وجوده : لأن نقصاً جزئياً أو وقتياً يمكن أن يكون شرطاً لازماً لخير أعظم بالنسبة للمجموع أو للمستقبل .

١٢ — ذلك أننى بالفهم وحده لا أثبت ولا أنفى شيئاً . بل به أتصور معانى الأشياء التى يمكن أن أحكم عليها بالإثبات أو النفى فإذا نظرنا إلى الفهم من هذا الوجه على التحديد استطعنا أن نقول إنه لا محل فيه أبداً للخطأ إذا أخذ على معناه الدقيق . وربما توجد أشياء لا حصر لها ليس فى فهمى أى فكرة عنها ، ولكن لا يصح أن يقال لهذا السبب بأن خلوه من الأفكار حرمان له من شىء هو من لوازم طبيعته ، بل الصحيح أن يقال إنها ليست موجودة فيه فحسب : إذ أنه لا دليل فى الحقيقة على أن الله كان عليه أن يهبنى قوة على المعرفة أعظم وأوسع مما وهبنى فعلا . ومهما يخطر ببالى عن براعة فنه وإبداع صنعه ، فلا يصح أن يذهب بى الظن إلى أنه كان يجب عليه أن يضفى على كل عمل من أعماله جميع الكمالات التى فى قدرته أن يضفيها على بعض أعماله .

١٣ — ولا يصح كذلك أن أشكو من أن الله لم يهبنى حرية اختيار أو إرادة ذات حظ كاف من الرحابة والكمال . فالواقع أن تجارب وجدانى تشهد بأن لى إرادة ضافية مترامية لا تحصرها حدود ولا تحبسها قيود .

ومما يبدو لى هنا جديراً بالملاحظة أنه ما من قوة أخرى من قوى نفسى مهما تبلغ من كمال وعظمة ، إلا وأتبين أنه كان من

الممكن أن تكون أكمل وأعظم مما هي فإذا نظرت مثلا إلى ما لدى من قوة التصور ، وجدت أن نطاقها ضيق محدود جداً ، وتمثلت في الوقت نفسه فكرة قوة أخرى أوسع منها كثيرا بل غير متناهية ولا محدودة. وكوني أرى أن بمقدوري أن أتمثل هذه الفكرة يجعلني أتبين في غير عناء أنها صفة من الصفات التي اختصت بها الذات الإلهية (طبيعة الله) . أما الإرادة أو حرية الاختيار فقد خبرتها في نفسي فوجدتها وحدها كبيرة للغاية ، بحيث لا أتصور غيرها أوسع وأرحب منها .

ولما كانت إرادتي بمثل هذه القوة فهي على وجه الخصوص الأمر الذي يجعلني أحكم أني على صورة الله ومثاله .

فمع أن هذه الإرادة أعظم في الله مما هي في أنا ، دون أي وجه للمقارنة — وذلك إما لأن انضمام المعرفة والقدرة إليها يجعلها أمتن وأشد تأثيرا ، وإما لأن الموضوعات التي تتعلق بها إرادة الله كثيرة لا يحصرها العد — فإنها على الرغم من هذا لا تبدو لي في الله أكبر مما هي في ، إذا أنا اعتبرتها من حيث هي على جهة الصورة وعلى جهة التحديد .

١٤ — ذلك أن الإرادة إنما تقوم على استطاعتنا أن نفعل

الشيء أو ألا نفعله، وأن نثبته أو أن ننفيه،وأن نقدم عليه أو أن نحجم عنه . وبعبارة أدق، لكى نثبت أوننفى الأشياء التى يعرضها الذهن علينا،ولكى نقدم عليها أو نحجم عنها، إنما نتصرف بمحض اختيارنا دون أن نحس ضغطاً من الخارج يملى علينا ذلك التصرف فإن ثبوت حريتى لا يقتضى أن أكون غير مبال بالأشياء ، أى أن يستوى الضدان عندى بلا رجحان ، بل الأولى أن يقال إن حريتى فى اختيار احد الطرفين وإيثاره على الآخر تزيد بمقدار مايكون عندى من الميل إليه ، إما لأنى أعرف بالبداهة مافيه من خير وحق ، وإما لأن الله قد دبر دخيلة فكرى بحيث أميل إليه. ولا ريب أن الفضل الإلهى والمعرفة الطبيعية لا ينتقصان من حريتى شيئاً ، بل إنهما يزيدانها ويقويانها. ولهذا أرى أن «عدم المبالاة» أو «استواء الطرفين» — الذى أشعر به حين لا يدفعنى سبب من الأسباب إلى ترجيح جانب على آخر — هو أحط مراتب الحرية وفيه دلالة على عيب فى المعرفة أكثر مما فيه من دلالة على كمال فى الإرادة : فإنى لو كنت أعرف دائماً على وجه الوضوح ماهو حق وماهو خير لما كنت أجد عناء فى تعيين أى رأى ينبغى أن أرى وأى أمر ينبغى أن اختار ، ولكنت لذلك حرا تمام الحرية دون

أن أكون أبداً « غير مبالٍ » (أو متردداً في اختيار أحد الجانبين)[1].

١٥ – اتضح لي هذا كله أن ما أقع فيه من خطأ ليس ناشئاً من قوة الإرادة ذاتها التي أنعم الله بها علي : لأنها رحيبة جداً وكاملة جداً في نوعها ؛ ولا من قوة التعقل أو التصور . لأني لما كنت لا أتصور شيئاً إلا بواسطة هذه القوة التي منحني الله إياها لهذا الغرض فكل ما أتصوره إنما أتصوره بلا شك كما ينبغي ، ولا يمكن أن أكون في هذا ضالا أو مخدوعاً .

١٦ – وإن فما منشأ الخطأ عندي ؟ إنه ينشأ من أن الإرادة أوسع من الفهم نطاقاً ، فلا أبقيها حبيسة في حدوده ، بل أبسطها أيضاً على الأشياء التي لا يحيط بها فهمي . ولما كانت الإرادة من شأنها ألا تبالي ، فمن أيسر الأمور أن تضل ، وتختار الزلل بدلا من الصواب ، والشر عوضاً عن الخير ، مما يوقعني في الخطأ والإثم .

(١) هنا ملازمة بين الحرية وبين الإتجاه إلى الحق وإلى الخير (انظر رأي ديكارت في حرية استواء الطرفين في كتابنا « ديكارت » ، الطبعة السادسة ، القاهرة ، سنة ١٩٦٩) .

١٧ — مثال ذلك أنى حين نظرت فى هذه الأيام باحثاً عن وجود شىء فى العالم، وعرفت أن بحثى هذه المسألة يستلزم بالبداهة أن أكون أنا نفسى موجوداً، لم يسعنى إلا أن أحكم بأن ما أتصوره بهذا القدر من الوضوح إنما هو حق، لا لأن سبباً من الخارج قد اضطرنى إلى ذلك، بل لأن وضوحاً عظيماً فى الفهم قد استتبع ميلا قوياً فى الإرادة، فانساقت نفسى إلى الاعتقاد، وزادت حريتى فى ذلك بمقدار ماوجدت نفسى أكثر مبالاة.

١٨ — أما الآن فليست تقتصر معرفتى على أنى موجود مادمت مفكراً، بل تعرض أيضاً لذهنى فكرة عن الطبيعة الجسمانية؛ وهذا مايجعلنى فى شك من أمرى. فلا أدرى أهذه الطبيعة المفكرة التى فى، أو بالأخرى التى هى أنا نفسى، مختلفة عن تلك الطبيعة الجسمانية أم أنهما شىء واحد. وأنا افترض هنا أنى لم أعرف بعد سبباً يرجح عندى أحد الرأيين. ويلزم من هذا أنى لا أبالى بالأمر إطلاقاً، وسواء عندى، إنكاره أو إثباته أو حتى التوقف عن الحكم عليه.

١٩ — هذه الحال من عدم المبالاة لا تقتصر على الأشياء التى ليس للفهم معرفة بها إطلاقاً، بل تمتد على العموم كذلك إلى الأشياء التى لا يتبينها الفهم بوضوح تام حين تكون الإرادة بسبيل المداولة

والقضاء فى أمرها ذلك أنه مهما يكن من احتمال الظنون التى تجعلنى ميالا إلى الحكم فى أمر معين ، فإن فى محض معرفتى بأنها ليست إلا ظنوناً لا أدلة يقينية مايكفى لإعداد نفسى للحكم بخلاف ذلك : وهذا ماخبرته خبرة كافية فى هذه الأيام الأخيرة ، حين حكمت بالبطلان على كل ما كنت أعده من قبل صحيحاً جداً ، لا لشىء إلا لأنى لاحظت أن فى الإمكان الشك فيه من بعض الوجوه .

٢٠ — لكن إذا امتنعت عن الحكم على شىء ، حينما لا أتصوره بوضوح وتميز كافيين ، فبديهى أن أكون على صواب ولا أكون مخطئا . ولكنى إذا صممت على الإنكار أو الإثبات لم أستعمل حينئذ حريتى فى الحكم على الوجه الذى ينبغى . وإذا أثبت ماليس بحق فلا شبهة أنى أكون مخطئا . بل لو جاء حكمى مطابقا للحق لما كان ذلك إلا مصادفة . ولكنت عرضة للزلل ولسوء استعمال حريتى فى الحكم . فالنور الفطرى يرشدنا إلى أن معرفة الفهم ينبغى دائما أن تسبق تصميم الإرادة .

٢١ — وفى هذا الاستعمال السيىء لحرية الاختيار يقع الحرمان ، الذى هو قوام صورة الخطأ ، أقول أن الحرمان يقع فى الفعل

من حيث أنه صادر منى ؛ ولكنه غير موجود فى القوة التى أنعم الله بها على ، ولا فى الفعل من حيث أنه يتوقف عليه .

٢٢ — فلا ريب أنه ليس لدى من داع للشكوى من أن الله لم يهبنى ذكاء أوسع أو نوراً فطرياً أكمل مما وهبنى، مادام من طبيعة الذهن المتناهى ألا يكون محيطا بأشياء كثيرة ،ومن طبيعة الذهن المخلوق أن يكون متناهيا .

ولكن الخليق بى من كل وجه أن أشكره تعالى على نعمائه إذ رزقنى كل ما اتصفت به من كمالات يسيرة دون أن يكون لى عليه فضل . وينبغى أن أباعد بين نفسى وبين أن أتوهم أنه ظلمنى ، فانتزع منى أو منع عنى الكمالات الأخرى التى لم ينعم بها على .

٢٣ — وليس يحق لى أيضا أن أشكو من أنه وهبنى إرادة أوسع نطاقا من الذهن؛ فمادامت الإرادة عنصراً واحداً وشيئا لا يتجزأ[1]، فيبدو أن من طبيعتها أنه لا يمكن انتزاع شىء منها إلا كان فى ذلك قضاء عليها كلها . ولا شبهة أنه يجب على أن أجزل الشكر لمن أنعم على بها بقدر ما بسط لى من رحابها .

(١) يقصد حرية الاختيار .

٢٤ — وأخيراً لا ينبغي لي أيضاً أن أشكو من مشاركة الله لي في تكوين أفعال تلك الإرادة، أي الأحكام التي أخطىء فيها(١) لأن تلك الأفعال صائبة وصالحة على الإطلاق من حيث أنها تعتمد على الله. ويشبه أن تكون طبيعتي من حيث قدرتي على تكوين هذه الأفعال قد بلغت من الكمال مرتبة أعلى مما قد يكون فيها لو لم تكن لي هذه القدرة.

(١) إن مايقوله ديكارت هنا لايخلو من غموض. ذلك أنه إذا كان الله، بعد أن منحنا القدرة على الحكم، يشارك أيضاً في أحكامنا الخاصة. فمعنى هذا أنه هو علة الخطأ أو هو علته الجزئية على الأقل. أما رد ديكارت بقوله: «ويشبه أن تكون طبيعتي من حيث قدرتي على تكوين هذه الأفعال قد بلغت من الكمال مرتبة أعلى مما قد يكون فيها لو لم تكن لي هذه القدرة.. وليس نقصاً في الله أن رزقني الحرية في أن أحكم أولا أحكم على أشياء معينة لم يجعل في ذهني معرفة واضحة متميزة عنها» فليس رداً على السؤال ولاحلا للاشكال. فلسنا هنا بسبيل أن نعرف إذا كان الله قد أحسن صنعاً إذ منحني حرية قادرة على أن تسيء التصرف؛ فهذا شيء قد ثبت وتقرر، وإنما المسألة هي: كيف يكون موقفنا لتبرير فعل الله، إذ يمنحنا الحرية أولا ثم يساهم بنصيب في نفس أعمال هذه الحرية؟ يجيب ديكارت وكأنه يرى أن المشاركة في الأفعال ليست سوى منح القدرة على التصرف؛ وإنما الجواب الوحيد الذي كان يلزم أن يجيب به ديكارت هو أن ينكر أن يكون الله مشاركاً على أي وجه من الوجوه في أفعال الإرادة الحرة. لأن الإرادة لا تكون حرة مالم تكن هي العلة الوحيدة التامة لتصرفاتها. ولكن نظرية الخلق المستمر لم تكن تسمح لديكارت أن يجيب بهذا الجواب: لأنه إذا كان الله يخلق وجودنا في كل لحظة من لحظات الزمان، فهو يخلق أيضاً أحوال وجودنا، لأن الوجود بدون أحواله ليس شيئاً. فإذا تقرر هذا لم يكن الله مشاركاً في أعمالنا حسب بل إنه في الحقيقة خالقها وحده ولا شريك له.

اما « الحرمان » الذى هو وحده قوام صورة الخطأ والإثم فليس فى حاجة الى مشاركة الله فيه، لأنه ليس شيئا ولا موجوداً ولأننا اذا أرجعناه الى الله باعتباره علة له لما وجب ان يسمى « حرمانا » بل « نفياً » وفقاً لمعنى هذين اللفظين فى اصطلاح المدرسيين(١) .

٢٥ – فحقيقة الأمر أنه ليس نقصاً فى الله أن رزقنى الحرية فى أن أحكم أو ألا أحكم على أشياء معينة لم يجعل فى ذهنى معرفة واضحة متميزة عنها . ولكن لاجرم أن يكون نقصاً فى أنا ألا أستعمل حريتى استعمالا حسناً ؛ وأن أتعجل فى حكمى على أشياء لا أتصورها إلا فى غموض وابهام .

٢٦ – لكنى أرى مع هذا أنه كان يسيراً على الله أن يخلقنى معصوماً من الخطأ مع بقائى حراً وذا معرفة محدودة. أعنى أن يمنح ذهنى فهماً واضحاً ومتميزاً لجميع الأشياء التى يتحتم على أن أقضى فى أمرها . أو أن يقتصر على أن يجعل التصميم على الأمتناع عن الحكم على شىء، مالم أتصوره فى وضوح وتميز

(١) يلاحظ أن ديكارت يكثر من استعمال المعانى المدرسية «الاسقولائية» فى آرائه اللاهوتية .

منقوشاً فى ذاكرتى نقشاً عميقاً يحول دون أن أنساه أبداً(١). وأنا أدرك جيداً أنى – مع اعتبار نفسى فرداً واحداً وكأنه ليس فى العالم سواى – كنت أكون أكمل بكثير مما أنا الآن لو أن الله خلقنى معصوماً من الخطأ، ولكنى لا أستطيع من أجل ذلك أن أنكر إن العالم إذا لم تخل بعض أجزائه من النقص وخلت الأجزاء الأخرى منه، يكون على وجه أعظم كمالا مما لو كانت أجزاؤه كلها متشابهة(٢).

٢٧ – وليس لى أن أشكو من أن الله حين أوجدنى فى الدنيا لم يشأ أن يجعلنى فى منزلة أنبل الأشياء وأكملها، بل يدعونى إلى الرضا أنه إذا لم يهبنى كمالا يعصمنى من الخطأ – بالوسيلة الأولى التى أشرت إليها فيما تقدم والتى تعتمد على معرفة واضحة بديهية لجميع الأشياء التى يمكن أن أقضى فيها – فإنه على الأقل ترك فى مقدورى الوسيلة الأخرى وهى أن أستمسك بالتصميم على أن

(١) فكون الإنسان عرضة لأن يتصرف تصرفاً سيئاً ليس ضربة لازب للكائن المتناهى. والمؤلف لا ينسى وجود ملائكة.

(٢) هذا رأى عجيب! نقص بعض الاجزاء يجعل فى العالم تنوعاً مقبولا، وقد رد «جسندى» على هذه الحجة رداً سديداً بقوله: «إن كلامك هذا شبيه بكلامك لو قلت: إن الكمال فى جمهورية يكون بعض أهلها أشراراً أعظم من الكمال فيها لو كانوا جميعاً قوماً أخياراً».

أمتنع دائماً عن إبداء رأيي في الأشياء التي لم تتبين لي حقيقتها[١] لأني وإن كنت قد آنست في نفسي ضعفاً مداره قصوري عن أن أحصر ذهني باستمرار في حدود فكر بعينه، فإني أستطيع مع إطالة التأمل ومراجعته أن أنقشه على صفحة ذاكرتي نقشاً قوياً يجعلني لا أنفك عن تذكره كلما احتجت إليه. وعلى هذا النحو يتيسر لي أن أكتسب عادة الخلو من الخطأ. ولما كان في هذا أعظم كمال بالقياس إلى الإنسان فأحسب أن ربحي اليوم بهذا التأمل ليس قليلا إذ كشف عن علة الخطأ والزلل.

٢٨ — ولا شبهة في أنه لا يمكن أن يكون هنالك علل غير تلك العلة التي شرحتها الآن؛ لأنه ليس من سبيل إلى أن أقع في الخطأ، ما دمت أمسك إرادتي في حدود معرفتي بحيث تقصر حكمها على الأشياء التي يمثلها لها الذهن في وضوح وتميز. فكل تصور واضح ومتميز هو شيء بلا ريب، ولذلك لا يمكن أن يكون العدم أصلا له، بل لا بد أن يكون الله خالقه، فالله من حيث إنه مطلق الكمال يستحيل أن يكون علة الخطأ. وإذن فلا بد لنا ان نخلص إلى ان نظرة كهذه صائبة وان حكما كهذا صحيح.

(١) الإمتناع عن الحكم ملاذ الحربة فيما تكون عرضة له من شر.

٢٩ ـ عل أنى لم أقتصر اليوم على تعلم ما ينبغى أن أتجنب لكيلا أقع فى الخطأ ، بل تعلمت أيضا ما ينبغى أن أفعل لكى اصل إلى معرفة الحق ، لأنى أصل إليه قطعاً إذا ركزت انتباهى تركيزاً كافياً فى الأمور التى اتصورها على وجه الكمال ، وإذا فصلت بينها وبين الأمور الأخرى التى لا أتصورها إلا فى إبهام وغموض : وهذا الأمر سيكون عندى منذ الآن موضع العناية والإهتمام .

التأمل الخامس

فى ماهية الأشياء المادية

والعود إلى الله ووجوده

تقديم

(المترجم)

وجد ديكارت ، فى الوعى أو الوجدان ، فكرة الذات وفكرة الله ووجد زيادة على ذلك طريقاً يوصله إلى الأشياء الخارجية . فمذهب ديـــكارت عبارة عن شوط فلسفى ذى ثلاث مراحل .

١ — السير إلى معرفة الذات .

٢ — الإنتقال من معرفة الذات إلى معرفة الله .

٣ — ومن معرفة الله إلى معرفة العالم .

إن وراءنا الان معرفتنا بالله ، وفى استطاعتنا ان نوغل فى بحثها أكثر مما صنعنا . ولـكن ديكارت يقنع بهذا القدر هنا ، مؤملا ان يعود الى هذا الأمر فى موضع اخر ، وربما كان ذلك فى كتاب « مبادىء الفلسفة » . لـكن الذى يهمه الان هو ان يمضى فى بناء مذهبه إلى نهايته وان يجعل معرفة الله وسيلة الى معرفة العالم . لـكن هذا العالم قد كشفت لنا عنه سلسلة من الأفـكار تمثله وتترجم عنه فى اذهاننا . واذن فيتعين

أولاأن ندرس هذه الأفكار ، وأن نبين قيمتها، ومدى ثقتنا فيها لكنا سنجد مرة أخرى ، كأساس لثقتنا فيها ، الفكرة الأصلية عن الله . وسيكون اعتبارنا لهذه الفكرة ،فى هذا التأمل الخامس لا على أنها أساس لوجود الذات ،كما كان الشأن فى التأمل الثالث، بل على أنها أساس لصحة الأفكار .

وإذا نظرنا فى التأمل وجدناه ينقسم ثلاثة أقسام :

القسم الأول : كل صفة متضمنة فى معنى شىء تصدق على ذلك الشىء :

والآن وقد علمت ما ينبغى أن نتجنب للوصول إلى معرفة الحقيقة فلابد لى أن أنظر هل من سبيل إلى أن نعرف عن الأشياء المادية شيئاً يقينيا . ولكن قبل أن أبحث عن وجود أشياء مادية خارج نفسى، ينبغى أن أنظر إلى ما فى نفسى من أفكار عنها ، لأرى أيها متميز وأيها مبهم . إن ما أتصوره متميزاً هو الكم المتصل (أو الممتد طولا وعرضاً وعمقا) ثم العدد والمقدار والشكل والوضع والحركة والمدة . وأنا أتصور هذه الأشياء تصوراً متميزاً، وأستطيع بشىء من الجهد الذهنى أن أهتدى إلى طائفة من الخواص عن العدد والشكل والحركة وما شابهها . وإذن فى ذهنى أفكار ، وربما

كانت الأشياء التى تمثلها لى غير موجودة فى الخارج ، إلا أنها لا يمكن أن يقال عنها إنها عدم محض . ولئن كان فى مقدورى أن أفكر فيها أو ألا أفكر ، إلا أنها ليست من صنعى ، بل لها طبائعها الحقيقة الثابتة : فمثلا حين أتصور مثلثاً — وقد لا يكون هنالك مثلث فى الخارج — لايخلو الأمر من وجود طبيعة ثابتة وخالدة ، وليست من اختراعى وليست معتمدة على ذهنى ، وإنما تنتج من ماهية المثلث هذه جميع الخواص التى أثبتها للمثلث .

ولا محل للاعتراض بأن هذه الفكرة التى لم أخترعها ربما تكون قد وردت على ذهنى بطريق الحواس ، لأن ما قلته عن المثلث أستطيع أن أقوله أيضاً عن عدد لا يحصى من الأشكال الأخرى التى أتصورها فى ذهنى دون أن تطالعنى التجربة على نموذج لها .

فمن المحقق إذن أنى أستطيع أن أستخلص من ذهنى افكاراً عن بعض الأشياء وأن كل ما اتصوره بوضوح انه يخص طبيعة هذه الاشياء إنما يخصها فى الواقع (مثال ذلك فكرة المثلث ، يخص طبيعة المثلث ان زاوياه مساوية لزاويتين قائمتين) .

تطبيق هذا المبدا على فكرة الله، الوجود متضمن فى فكرة الله

إذا تقرر هذا أفلا أستطيع ان استخلص منه دليلا جديداً على

وجود الله؟ .أجد فى نفسى فكرة الله ، كما اجد فكرة اى شكل من الأشكال الهندسية . واعرف ان الوجود الخالد يخص طبيعته واعرف هذا معرفة لا تقل وضوحاً عن معرفتى أن كل ما استطيع ان اثبته عن شكل بعينه يخص طبيعة ذلك الشكل حقاً .

. . .

النتيجة : الله موجود ،

وإذن فوجود الله يعادل فى اليقين أية حقيقة رياضية .

القسم الثانى : جواب على بعض الإشكالات :

١ — يبدو اولا ان ها هنا مغالطة ، ذلك انه فى جميع الأشياء الأخرى ما عدا الله نجد ان الماهية يمكن ان تنفصل عن الوجود فنساق بالعادة إلى الإعتقاد بأن وجود الله يمكن كذلك ان ينفصل عن ماهيته .

ولكنى إذا تدبرت هذا الأمر بشىء من الإنتباه رأيت أن الوجود منطو فى ماهيه الله نفسها . مادامت تلك الماهية عبارة عن امتلاك جميع الكمالات ، وما دام الوجود أحد هذه الكمالات فالوجود فى هذه الحالة لايمكن ان يكون منفصلا عن الماهية كما لا يمكن ان تنفصل فكرة الوادى عن فكرة الجبل .

٢ — ولكن كونى لا أستطيع أن أتصور جبلا بدون واد لا يستلزم وجود أى جبل فى العالم . كذلك لا يلزم من اننى لا أستطيع ان اتصور الله بدون الوجود ان الله موجود .

فى هذا الإعتراض مغالطة : لأن كونى لا أستطيع أن أتصور الجبل بدون الوادى إنما يلزم عنه أن الجبل والوادى لا ينفصلان لا أن فى العالم جبلا أو وادياً ، ولكن كونى لا أستطيع أن أتصور الله إلا موجوداً يستلزم أن الوجود لا ينفصل عنه ، وبالتالى ان الله موجود .

٣ — يمكن أن يقال أيضاً إن نفس افتراض موجود مالك جميع الكمالات افتراض تعسفى ، وبالتالى ان كل ما ينتج عنه يمكن أن يكون موضع شك . والأمر كذلك إذا افترضت ان جميع الأشكال الرباعية يمكن أن ترسم فى الدائرة فيجب أن أقرر تبعاً لذلك ان « المعين » الذى هو شكل ذو أربعة اضلاع يمكن أن يرسم فيها . ولكن لما كان الإفتراض فاسداً فالنتيجة فاسدة كذلك .

والجواب أن بين هاتين الحالتين فرقاً ، وهو أن من المستحيل على أن أتصور الله دون أن أنسب إليه جميع الكمالات : وإذن فليس افتراضنا تعسفياً ، بل هو افتراض ضرورى . فى حين

أنه ليست هناك أى ضرورة تلزم فكرى أن يفترض أن جميع الأشكال الرباعية يمكن أن ترسم فى الدائرة، بل إذا تدبرت الأمر لحظة لم أستطع أن أمنع نفسى من أن أتبين خطأ هذا الإفتراض. ينبغى أن نميز الافتراضات الفاسدة من الأفكار الصحيحة التى هى صور لطبائع ثابتة وحقيقية ، ولا جرم أن من هذه الأفكار فكرة الله : أولا ، لأنى لا أستطيع أن أتصور شيئاً يكون الوجود من ماهيته سوى الله ، وثانياً ، لأنه ليس فى إمكانى أن أتصور آلهة عديدين يشبهونه ، وثالثاً ، أنه إذا تقرر وجود الله تبين لى بوضوح أن من الضرورى أن يكون وجوده ازليا أبدياً ، ورابعاً لأنه توجد فى الله أشياء كثيرة أخرى لا أستطيع أن أحدث فيها تغيراً .

وأقول بالإجمال إنه إذا صح لى أن أقول إن كل ما أتصوره تصوراً واضحا متميزا هو حق ، فليس هنالك ما هو أكثر يقينا من وجود الله . صحيح أنه كان لا بد لى من كثير من الإنتباه الذهنى للوصول إلى معرفة هذه الحقيقة . ولكن مع أن هناك حقائق معروفة بجلاء لكل شخص . وأخرى لا نهتدى اليها إلا بعد طول نظر، إلا ان هذه متى اهتدينا اليها لم تكن أقل يقينا من تلك (مثال ذلك الحقائق الرياضية) .

ولا جرم أنه لو كان ذهني خاليا من أى حكم سابق ، ولو كان فكرى غير مشغول بوجود الأشياء الحسية انشغالا مستمراً ؛ لما كان هناك شيء آخر أعرفه بأيسر وأسرع مما أعرف الله .

القسم الثالث : كل يقين يقتضى يقين وجود الله .

لكن وجود الله ليس يقينيا فحسب ، بل من الحق أن يقال أن كل يقين انما يعتمد عليه .

لأنه اذا صح أنى متى فهمت فكرة فهما واضحا متميزاً لم أستطع أن أمنع نفسى من الاعتقاد بانها حقيقية ، فلن أستطيع أن أمنع نفسى أيضاً - إذا أمسكت عن اعتبار الأسباب التى اضطرتنى الى الاعتقاد بانها كذلك - من الشك فى حقيقتها ، اذا كنت أجهل وجود الله : اذ قد يساور نفسى التوهم بانى قد خلقت بطبيعتى عرضة للخطأ والضلال حتى فى الأشياء التى أظن أنى أفهمها بأوفر قسط من البداهة .

واذن فأنا أتبين تبينا واضحا جدا أن يقين كل علم وحقيقته يعتمدان على معرفة الله الحق وحدها .

التأمل الخامس

فى ماهية الأشياء المادية والعود إلى الله ووجوده

١ — بقى على أن أنظر فى أمور كثيرة أخرى تتعلق بصفات الله وتتعلق بطبيعة ذاتى أى بطبيعة نفسى ؛ ولكنى ربما عدت إلى بحث هذه الأمور مرة أخرى . أما الآن ، بعد أن بينت ماينبغى فعله أو اجتنابه للوصول إلى معرفة الحقيقة ، فأهم مايجب أن أصنع هو أن أحاول الخروج ، وتخليص نفسى من جميع ماوقعت فيه من شكوك فى هذه الأيام الأخيرة ، وأن أرى إذا كان فى مقدورى أن أعرف شيئاً يقينياً عن الأشياء المادية. ولكن قبل أن أبحث فى إمكان وجود أشياء كهذه خارج ذاتى ، ينبغى أن أنظر فى معانيها من حيث وجودها فى فكرى ، وأن أرى أيها متميز وأيها مبهم .

٢ — أرى أولا أنى أتخيل بتميز ذلك الكم الذى لدى الفلاسفة أن يطلقوا عليه لفظ « الكم المتصل » أو الامتداد فى الطول والعرض العمق ، وهو الامتداد الذى يكون فى ذلك الكم ،

أو بعبارة أدق يكون فى الأشياء التى نصفها به[1]. ويضاف إلى هذا أنى أستطيع أن أحصى فيه أجزاء كثيرة مختلفة ، وأن أنسب إلى كل جزء منها جميع أنواع المقادير والأشكال والمواضع والحركات . وأستطيع أخيراً أن أعين لكل واحدة من هذه الحركات جميع أنواع المدة .

ولا يقف الأمر عند معرفتى لهذه الأشياء بوضوح حين أنظر فيها كذلك بوجه عام ، بل إن شيئاً من الانتباه يجعلنى أهتدى إلى مالا يحصى من الخواص المتصلة بالأعداد والأشكال والحركات وماشابهها مما تظهر حقيقتها بقدر عظيم من البداهة ومما تلائم طبيعتى ملاءمة تخيل لى أنى لم أتعلم شيئا جديدا وإنما تذكرت ما كنت أعلمه من قبل ، أعنى أنى أدرجت أشياء كانت فى ذهنى من قبل وإن لم أكن قد وجهت إليها فكرى بعد .

٤ ـ ومما أراه هنا من الأهمية بمكان ، أنى أجد فى نفسى مالا حصر له من الأفكار عن أشياء معينة لا يصح اعتبارها عدماً محضاً ، مع أن أنه ربما لم يكن لها وجود خارج فكرى ، وليست من صنعى ، مع أن فى مقدورى أن أفكر فيها أو ألا أفكر ، بل لها طبائعها الحقيقة الثابتة[2] مثال ذلك حين أتخيل مثلثا ، حتى لو لم يكن له قط وجود خارج فكرى ، لا يخلو الأمر من أن لهذا الشكل طبيعة

(١) أى الأشياء المادية التى ينسب إليها الإمتداد والكم .

(٢) هذا ما يسمى « ثبوت الماهيات وتحققها » عند فلاسفة العصر الوسيط (قارن هذا بمباحث الماهية والوجود عند المتكلمين الإسلاميين) .

أو صورة أو «ماهية» معينة محددة ، هي ثابتة وخالدة، وليست من اختراعي ولا معتمدة على ذهني بتاتا ؛ كما يبدو أننا نستطيع أن نثبت خواص مختلفة لهذا المثلث، كأن تكون زواياه الثلاث مساوية لزاويتين قائمتين ، وأن تكون الزاوية الكبرى مقابلة للضلع الأكبر ، وخواص أخرى كهذه ، أتبينها فيه الآن - سواء أردت ذلك أم لم أرده — بقدر عظيم من الوضوح والبداهة ، مع أن هذا الأمر لم يخطر ببالي بتاتاً حين تخيلنا مثلثاً لأول مرة ولهذا لا يمكن أن يقال إن هذه الخواص من صنعي واختراعي .

٥ — ولا وجه للاعتراض هنا بأن هذه الفكرة عن المثلث ربما وردت على ذهني عن طريق حواسي ، لأني رأيت في بعض الأحيان أجساما ذات شكل ثلاثي : إذ أن في مقدوري أن أرسم في ذهني مالا يحصى من الأشكال الأخرى ، وليست تقوم لدينا أقل شبهة في أن حواسي ماوقعت عليها أبداً ، ولكني مع ذلك أستطيع أن أثبت خواص مختلفة تتصل بطبيعتها كما تتصل بطبيعة المثلث ، وكلها صحيحة بلا ريب ، مادمت أتصورها بوضوح وتميز . ويترتب على هذا أنها شيء ؛ لا عدم محض ، لأن من الأمور البديهية جداً أن كل ماهو حق فهو شيء ، إذ أن الحق والوجود صنوان . وقد أسهبت فيما تقدم في إثبات أن كل ماأعرفه بوضوح وتميز فهو حق .

بل لو لم أكن قد أثبت هذا المبدأ ، فطبيعة ذهنى تحملنى على التسليم بصحة الأشياء التى أتصورها بوضوح حين اتصورها على هذا الوجه ، وأتذكر انى عندما كنت لاأزال شديد التعلق بموضوعات الحواس قد عددت من أشد الحقائق ثبوتاً واستقرارا تلك التى كنت أتصورها بوضوح وتميز عن الأشكال والأعداد وسائر الأشياء المتصلة بالحساب والهندسة .

٦ — فإذا كان يلزم من استطاعتى أن أستخلص من فكرى فكرة عن شىء ما ، أن كل ماأتبين فى وضوح وجلاء أنه يخص ذلك الشىء إنما يخصه فى الواقع ، أفلا أستطيع أن أستخلص من ذلك حجة ودليلا برهانياً على وجود الله ؟ (١) .

لاجرم أنى أجد فى نفسى فكرة عن الله — أى فكرة عن موجود مطلق الكمال — كما أجد فى نفسى فكرة عن أى شكل أو عن أى عدد ؛ وأنى أعرف أن الوجود الفعلى والأبدى من خواص طبيعته ؛ وأعرف ذلك على وجه لا يقل وضوحا وتميزا عن معرفتى أن كل ماأستطيع أن أثبته عن أى شكل أو عن أى

---

(١) يعود ديكارت هنا إلى « الدليل الأنطولوجى » على وجود الله (أنظر كتابنا : « ديكارت » الطبعة الخامسة — سنة ١٩٦٥) .

عدد إنما يخص طبيعة ذلك الشكل أو ذلك العدد فى الحقيقة . ويترتب على هذا أنه حتى لو لم يكن كل ما انتهيت إليه فى التأملات السابقة صحيحا ؛ فإن وجود الله يجب أن يقع فى ذهنى على الأقل بمثل اليقين الذى رأيته حتى الآن لجميع الحقائق الرياضية التى لا تتصل إلا بالأعداد والأشكال ، وأن يكن ذلك لا يبدو اول الأمر جليا كل الجلاء ، بل يبدو أن فى ظاهره مغالطة .

ذلك أن اعتيادى فى سائر الأشياء الأخرى أن أميز بين الوجود والماهية ؛ قد يسر لى الميل إلى الاعتقاد بأن الوجود يمكن أن ينفصل عن ماهية الله ؛ وأننا لذلك نستطيع أن نتصور الله غير موجود فى الواقع . ولكنى حين أفكر فى الأمر بمزيد من العناية ، أرى بجلاء أن الوجود لا يمكن ان ينفصل عن ماهية الله ، كما لا يمكن أن ينفصل عن ماهية مثلث مستقيم الأضلاع ان زواياه الثلاث مساوية لزاويتين قائمتين ؛ وكما لا يمكن ان تنفصل فكرة الوادى عن فكرة الجبل ؛ لهذا لا يكون تصورنا إلها — أى موجودا مطلق الكمال — ينقصه الوجود أى ينقصه كمال ما ، أقل تناقضا من تصورنا جبلا غير ذى واد[1].

(١) أنظر « الإعتراضات والردود » ١، ٢، ٥ (أ-ت ، ٧ م ص ٩٧ - ١٠٠).

٧ — ولكن إذا كنت فى الحقيقة لا أستطيع أن أتصور إلها بغير وجود ، كما لا أستطيع أن أتصور جبلا بغير واد ، فإن كونى أتصور الجبل مع الوادى لا يقتضى وجود أى جبل فى الخارج ، وكذلك مهما أكن أتصور الله ذا وجود ، فليس هذا بمقتض — فيما يلوح لى — أن يكون الله موجوداً فى الواقع : فإن فكرى ليس له سلطان على الأشياء . وكما أن فى وسعى أن أتخيل فرسا ذا جناحين — مع أنه لا وجود فى الخارج لفرس ذى جناحين . كذلك ربما استطعت أن أنسب الوجود إلى الله ، وإن لم يكن لله وجود .

٨ — لكن القياس هنا مع الفارق ، والاعتراض ينطوى على مغالطة : إذ أن كونى لا أستطيع أن أتصور جبلا بغير واد لا يقتضى وجود أى جبل ولا أى واد فى الخارج . وإنما يقتضى أن الجبل والوادى — سواء كانا موجودين أو غير موجودين — لا ينفصل الواحد منهما عن الآخر أما كونى لا أستطيع أن أتصور الله إلا موجودا ، فيقتضى ان الوجود غير منفصل عنه ، ومن ثم أنه موجود حقا . وليس — فكرى هو الذى يحصل هذا الوجود ولا هو الذى يفرض سلطانه على الأشياء . بل على العكس إن الضرورة التى تقع فى الشىء نفسه ، أى ضرورة وجود الله ،

هي التي تجعلني أنحو هذا النحو من التفكير : لأنه ليس في وسعي أن أتصور إلهاً لا وجود له أي أن أتصور موجوداً ذا كمال مطلق كما في وسعي أن أتخيل فرساً ذا جناحين أو غير ذي جناحين .

٩ — ولا ينبغي الاعتراض هنا أيضاً بأني في الحقيقة مضطر إلى التسليم بأن الله موجود بعد أن افترضت أنه حاصل على أنواع الكمال جميعاً ، مادام الوجود واحداً منها ، لكن افتراضي الأول لم يكن في الواقع ضرورياً ، كما أنه ليس من الضروري أن نعتبر أن جميع الأشكال ذات الأضلاع الأربعة يمكن أن ترسم في الدائرة . ولكن لو افترضت وجود هذا الخاطر لدي ، لكنت مضطراً إلى التسليم بأن المعين يمكن أن يرتسم في الدائرة . لأنه شكل ذو أربعة أضلاع . ولكنت إذن مضطراً إلى التسليم بأمر باطل أقول إننا لا ينبغي أن نورد اعتراضاً كهذا : لأنه وإن لم يكن من الضروري أن يرد على بالي في وقت خاطر عن الله إلا أنه كلما سنح لي خاطر عن موجود أول أعلى ، واقتبست فكرة عنه من ذخيرة ذهني - إن صح هذا القول - فمن الضروري أن أنسب إليه سائر أنواع الكمال وإن لم أعمد إلى إحصائها جميعاً ولا إلى صرف عنايتي إلى كل واحد منها على وجه الخصوص . وهذه الضرورة كافية - متى تبينت أن الوجود كمال - في أن

تحملنى على أن أستنتج أن هذا الموجود الأول الأعلى موجود حقاً(١). كذلك وإن لم يكن من الضرورى أن أتخيل مثلثاً أبداً، إلا أنى كلما أردت أن أعتبر شكلا مستقيم الأضلاع مؤلفاً من ثلاث زوايا فحسب، لزمنى أن أنسب اليه جميع الخواص التى تعين على أن أستنتج أن زواياه الثلاث لا تزيد على زاويتين قائمتين، مع أن هذا الأمر بالذات ربما لا يكون حينئذ ملحوظاً عندى. ولكن حين أنظر فى أى الأشكال يمكن رسمها فى الدائرة لا يلزمنى بأى وجه من الوجوه أن أعتبر أن جميع الأشكال ذوات الأضلاع الأربعة تدخل فى عدادها، بل على العكس ليس فى استطاعتى أن أتوهم وقوع هذا، مادمت لا أريد أن أتلقى فى فكرى إلا ما أستطيع أن أتصوره تصوراً واضحا متميزا. وإذن فهناك فرق كبير بين الافتراضات الباطلة، كهذا الافتراض الأخير وبين الأفكار الصحيحة التى نشأت معى والتى اولها وأهمها فكرتى عن الله.

١٠ — ذلك أنى فى الواقع أتبين من وجوه كثيرة أن هذا

(١) يمكن تلخيص هذا الدليل على الوجه الآتى ١ — الله بتعريفه هو الكائن الكامل، ٢ — الوجود كمال ؛ ٣ — وإذن فالله موجود.

المعنى ليس شيئاً مصطنعاً ولا مخترعاً ؛ ولا معتمداً على فكرى فحسب ، بل إنه صورة لطبيعة حقيقية ثابتة : أولا ، لأنى لا أستطيع أن أتصور غير الله شيئاً يخص الوجود ماهيته على جهة الضرورة ، ثم لأنه لا يمكننى أن أتصور إلهين أو أكثر على شاكلته وإذ سلمنا بأن ثمة إلهاً هو الآن موجود ا فإنى أرى بوضوح أنه لا بد أن يكون موجوداً منذ الأزل ولا بد أيضاً أن يكون موجوداً إلى الأبد ؛ وأخيراً أتصور فى الله صفات أخرى كثيرة لا أستطيع أن أنقص أو أن أغير منها شيئاً(١) .

١١ — على أنه ينبغى دائماً ؛ أياما كانت الحجة أو الدليل الذى أستعمله ، أن نعود إلى ما ذكرت من أنه ما من شىء يقوى على إقناعى إقناعاً تاما ، إلا ما أتصوره تصوراً واضحا متميزاً . ومع أن من الأمور التى أتصورها على هذا النحو ما تكون معرفتها فى الحقيقة بينة لكل واحد . ومنها ما لا تتكشف معرفتها إلا لمن يعملون النظر فيها ويطلبون الفحص عنها . إلا أن الأمور التى من هذا النوع الأخير ، متى تم الكشف عنها ، لم تكن فى نظر الناس أقل يقينا من الأمور التى من النوع الأول . فلو أخذنا مثلا

(١) يرمى ديكارت إلى بيان أن الله منزه عن مشابهة المخلوقات ومتميز عنها : لأن الماهية فيه هى عين الوجود ، ولأنه بالتعريف هو الواحد الأحد ، ولأنه بالتعريف هو الأزلى الابدى فى ذاته وصفاته .

أى مثلث قائم الزاوية - وجدنا أنه وإن كان لا يتجلى لنا أول الأمر أن مربع قاعدته يساوى مربعى الضلعين الآخرين ، كما يتجلى لكل واحد أن قاعدته مقابلة للزاوية الكبرى ، إلا أننا متى تبينا هذا الأمر مرة ، استيقنا من صحته استيقاننا من صحة الأمر الآخر .

١٢ — أما فيما يتعلق بالله ، فلو لم يكن ذهنى مشغولا بأحكامه السابقة ، ولو لم يكن فكرى منصرفا على الدوام إلى صور الأشياء الحسية ، لما كان هنالك شىء أعرفه بأسرع ولا أيسر مما أعرف الله. فهل هنالك ما هو أوضح وأبين من القول بأن هنالك إلها ، أى موجوداً أعلى كاملا ، قد تفردت ماهيته بأن الوجود الضرورى أو الأبدى منطو فيها ، وإذن فهو موجود ؟

١٣ - ومع أنى لكى أتصور هذه الحقيقة جيداً قد احتجت إلى مجهود ذهنى كثير ، لكنى الآن لا أوقن بها فحسب كما أوقن بما يبدو لى أنه أكثر الأشياء يقيناً ، بل ألحظ أيضاً أن ما للأشياء الأخرى من يقين إنما يعتمد عليها اعتماداً مطلقا ، بحيث يصح لى أن أقول إنه بغير هذه المعرفة يستحيل معرفة أى شىء معرفة كاملة

١٤ - ذلك أنى وإن كنت مطبوعاً على أن أعجز ، متى أدركت أمراً بوضوح وتميز ، عن أن أصد نفسى عن الاعتقاد بأنه حق. إلا أن نفسى مجبولة أيضاً على أن تجعلنى عاجزاً عن تركيز ذهنى فى أمر واحد باستمرار . ولما كنت كثيراً ما أتذكر أنى فيما مضى قد حكمت على شىء بأنه حق ، دون أن أستطيع تذكر الأسباب التى ساقتنى إلى هذا الحكم ، فربما تعرض لى حينئذ أسباب أخرى تجعلنى اغير رأيى بسهولة ، إذا كنت اجهل ان هنالك إلها . واذن فلن يكون لدى ابداً علم حقيق ويقينى بأى شىء كان بل آراء مبهمة مزعزعة فحسب[1] .

١٥ — مثال ذلك انى حين انظر فى طبيعة المثلث المستقيم الأضلاع ، يتبدى بوضوح لى - انا الذى على شىء من الدراية بأصول الهندسة - ان زواياه الثلاث مساوية لقائمتين ، وأجد من المستحيل ، حين اعمل الفكر فى البرهنة على ذلك ، ان اعتقد ما يخالفه . ولكن متى صرفت فكرى عنه فقد يحتمل جداً ان اشك فى صحته - مع انى لا افتأ اتذكر أنى أدركته إدراكاً واضحاً اذا لم أكن أعلم بوجود اله . لأنى أستطيع ان اقنع نفسى بأنه قد

(١) لأننا حين نجهل وجود الله لا يكون لدينا ما يضمن دوام اليقين فى برهان الزمان (أنظر : عثمان أمين : « ديكارت » الطبعة الثالثة سنة ١٩٥٣ ص ١٥٨).

صار ديدناً لى ان أخطىء بسهولة حتى فى الأمور التى أظن انى ادركها بأوفر قسطمن البداههواليقين . نظراً الى انى اتذكرانى كثيراً ما ظننت بأشياء كثيرةانها حقيقية ويقينية . ثم تبينت بعد ذلك لأسباب اخرى انها باطلة على الإطلاق .

١٦ - ولكن بعد ان تبينت ان الله موجود . اذ تبينت فى الوقتنفسه ان الأشياء جميعا معتمدةعليه . وانه ليس بمخادع[١] وخلصت من ذلك الى القول بأن كل ما اتصوره بوضوح وتميز لابد ان يكون صحيحا . ولو انى لم اعد افكر فى الأسباب التى دعتنى الى الحكم بأنه صحيح . مكتفيا بأناتذكر انى قدادركته بوضوح وتميز ، لا أجد عند المعارضين دليلا واحد يحملنى على الشك فى صحته ، وبناءعلى هذا يكون لدىعنه علم صحيحويقينى، وهذا العلم نفسه يمتد كذلك الى سائر الأشياء التى اتذكر انه قد سبقلى اقامة البرهانعليها . كحقائق الهندسة وما شابهها ، لأنى اتساءل هنا ، ما الاعتراضات التى يمكن ايرادها عليها لتجعلنى اضعهاموضع الشك ؟ ايعترض بأن طبيعتى من شأنها ان تجعلنى

(١) يرى ديكارت أن صدق الله هو أساس اليقين فى علومنا البشرية (انظر كتابنا . « ديكارت » — الطبعة الثالثة — ص ١٥٥) .

عرضه للخطأ فى أغلب الأحيان ، لكنى قد علمت أنى لا استطيع أن اخطىء فى الأحكام التى تكون لى معرفة واضحة بأسبابها . او يعترض بأن امورا كنت احسبها صحيحة ويقينية ، ثم تبينت بعدئذ أنها باطلة ، لكننى لم يكن لى بهذه الأمور معرفة واضحة متميزة ، ولما كنت إلى ذلك الحين أجهل القاعدة التى استوثق بها من الحقيقة ، فقد اضطررت إلى التصديق اعتمادا على اسباب تبينت بعد ئذ انها اقل قوة مما توهمت فيها حينذاك وإذن فأى اعتراض آخر يمكن إيراده ، قد يعترض بأنى ربما أكون نائما (وهو اعتراض قد اوردته انا نفسى فيما تقدم) او ان جميع مايخالج نفسى من خواطر ربما يكون اضغاث احلام تساورنا اثناء النوم ، ولكن حتى ولو كنت نائما فلن يغير ذلك من الأمر شيئا : لأن كل مايعرض لذهنى ببداهة فهو صحيح على الإطلاق(١).

١٧ — واذن فقد وضح لى كل الوضوح ان يقين كل علم وحقيقته انما يعتمدان على معرفتنا للاله الحق . بحيث يصح لى ان اقول انى قبل ان اعرف الله ما كان بوسعى ان أعرف شيئا

(١) فى النوم لا تبطل قوانين العقل وإنما تقف ضوابط الحواس.

آخر معرفة كاملة. والآن وقد عرفته سبحانه ، قد تيسر لى السبيل إلى اكتساب معرفة كاملة لأشياء كثيرة . ولا تقتصر هذه المعرفة على الأمور المتصلة بالله والأمور العقلية الأخرى بل تتناول أيضا الأمور المختصة بالطبيعة الجسمانية ، من حيث أنها تصلح موضوعاً لبراهين أصحاب الهندسة الذين لا يعنيهم البحث فى وجودها .

التأمل السادس

في وجود الاشياء المادية وفى التمييز الحقيقي بين نفس الانسان وبدنه

تقديم

(المترجم)

يختلف موضوع هذا التأمل عن موضوع سائر التأملات السابقة من حيث الصعوبات والإشكالات التي تعالج فيه : ذلك أن غرض ديكارت أن ينظم في فلسفته لحمة محبوكة من الاستدلالات ، بحيث أنه متى تم اكتساب حقيقة أولى لزمت عنها سلسلة الحقائق الأخرى جميعاً . وهو واجد هذه الحقيقة الأولى في واقعة « الكوجيتو » وهي ثبوت الإنية أي الذات المفكرة . لكن الواقع أن مثل هذا التدرج إلى الخلف يكون ممكناً بمقدار ما يستطيع العقل أن يرقى من معلول إلى علة ، ومن نتيجة إلى مبدأ . ويمكن أن يقال إنه لا صعوبة إلى حد ما في الانتقال من وجود النفس التي هي معلول إلى وجود الله : الذي هو علة لها ، لكن الانتقال من العلة إلى جميع ما يمكن أن تحدثه من معلولات ، ليس استدلالا حاسماً قوياً : فوجود المعلول يثبت وجود العلة ، لكن وجود العلة لا يثبت الوجود الواقعي لجميع المعلولات التي كان من الممكن أن تحدثها . وبعبارة أخرى ، هل يلزم من كوني أعرف الله

باعتباره قادراً على أن يخلق عالماً خارجياً، أن هذا العالم الخارجى قد خلقه الله بالفعل ؟إن قلنا نعم لزم أن نسلم بأن كل ماأستطيع أن أتصوره ممكناً بوجود العلة قد تحقق أو سيتحقق يوما ما : وهذا هو ماسيذهب إليه « سبينوزا » الذى يرى أن جميع الممكنات قد ارتقت إلى رتبة الوجود، على جهة الضرورة وعلى التعاقب.

ولكننا إذا قلنا إن الممكن ليس دليلا على الموجود ، فلا يلزم من أن كونى مالكا لفكرة إله يمكن أن يكون خالقا ، أن هذا الإله خالق بالفعل ، وإنما التجربة وحدها هى التى تستطيع أن تقطع فى الأمر . ولكنا نتساءل: هل الرجوع إلى التجربة ممكن فى مذهب كمذهب ديكارت يضع موضع الشك كل مالم يكن مرتبطا ارتباطا عقليا وثيقا ، نعم يمكن ذلك ، بفضل مايسميه بالصدق الإلهى . غير أنه يمكن الاعتراض أيضا بأن إمكان الخطأ الذى هو من خصائص الإنسان، قد هوّن من شأن الصدق الإلهى. ومن أجل هذا كان بحث هذه المسألة: « هل العالم الخارجى موجود» مرده إلى نوع من التقريب : إذا سلمنا بأن بعض الوقائع الطبيعية تحملنا على الاعتقاد بوجود العالم،فبأى معيار نبيّن نصيب الخطأ الإنسانى ونصيب الصدق الإلهى .

لا نستطيع الخروج من هذا الإشكال إلا بالافتراض البسيط وهو أن نعرف :

١ ــ إذا كان وجود العالم ممكناً .

٢ ــ وإذا كان محتملا .

٣ ــ وإذا كانت تؤيده الوقائع أو تناقضه ، وذلك هو الطريق الذى سلكه ديكارت .

يقع هذا التأمل فى ثلاثة أقسام رئيسية :

القسم الأول : فى الأدلة على وجود الأشياء المادية :

لم يبق على إلا أن أبحث عما إذا كانت الأشياء المادية موجودة، فأقول أولا إن الأشياء المادية على الأقل ممكنة باعتبارها موضوعا للهندسة (أى باعتبارها ممتدة) : فإنى إذا اعتبرتها من هذه الجهة تصورتها تصوراً متميزاً جداً ، والله قادر على إيجاد كل ما أتصوره فى تميز وكل ما لا ينطوى على تناقض .

ولكن هل الأشياء المادية موجودة وجوداً واقعيا ؟ .

يبدو أن القدرة على تخيل الامتداد تعطينا دليلا محتملا على

وجود الأشياء المادية: ذلك أن التخيل متميز كل التميز عن التعقل المحض. فإنى حين أتخيل مثلثا، لا يقتصر تخيلي على أن أتصور أنه شكل مؤلف من ثلاثة أضلاع، بل أزيد عليه أنى أرى هذه الأضلاع الثلاثة ماثلة حاضرة بقوة الذهن. من أجل هذا كنت محتاجا، لكى أتخيل، إلى مجهود ذهنى خاص لا أبذله حينما أتعقل.

يضاف إلى هذا أن قوة التخيل هذه: من حيث إنها مغايرة لقوة التصور، ليست ضرورية لماهيتى. ولو لم تكن لدى قوة على التخيل لما تغير حالى عما أنا عليه الآن، ولبقيت شيئاً مفكرا.

ويبدو أنه يلزم من هاتين الملاحظتين أن التخيل يقتضى وجود شيء متميز عن ذهنى. فكأن الذهن، فى حال التعقل المحض، يلتفت صوب ذاته وينظر فيما يحتوى عليه من أفكار، كفكرة المثلث على العموم، فى حين أن الذهن، عندما يتخيل، إنما يلتفت صوب الجسم وينظر إلى ما فيه من صورة حسية تطابق الفكرة التى كونها بنفسه أو التى تلقاها عن طريق الحواس. وإذن فيبدو أن التخيل إنما هو التفات القوة العارفة إلى شيء حاضر وثيق الصلة بها هو الجسم، وإذن فأستطيع أن أستنتج من هذا أن الجسم موجود.

لكن هذا التفسير لا يعدو أن يكون محتملا .

وبعد أن نظرنا فى المخيلة ، ينبغى أن ننظر فى الحس ، فلربما استطعنا أن نستفيد من ذلك دليلا مقنعاً على وجود الأجسام . وهنا ثلاثة أمور تحتاج إلى بيان :

١ — ما الأشياء التى حسبتها فيما مضى صحيحة ، وقد كنت تلقيتها من الحواس ، وعلى أى الأسس كان يستند هذا الاعتقاد؟

٢ — الأسباب التى اضطرتنى بعدئذ إلى أن أشك فيها .

٣ — ما ينبغى أن أعتقد الآن فى هذا الأمر .

١ — أحسست أن لى جسما ، وأن هذا الجسم موضوع بين أجسام كثيرة أخرى يحصل له منها منفعة أو مضرة وقد لاحظت فى هذه الأجسام الغريبة صفات كالصلابة والحرارة واللون إلخ، فضلا عن الامتداد والشكل والحركة . والسبب الذى دعانى إلى الاعتقاد بوجود هذه الموضوعات هو أن الأفكار عن الأشياء الحسية كانت تطرأ لذهنى بدون رضاى ، وإذن فقد كنت أحسبها حادثة من علل أخرى . ولما لم أكن أعرف عن هذه العلل أى معرفة أخرى ، فقد حكمت بأنها شبيهة بهذه الأفكار التى كانت لدى عنها — وكان يبدو لى أن هذا كله قد تعلمته من الطبيعة

ذاتها بالنظر إلى أن جميع هذه الأحكام قد تكونت فى نفسى قبل سن التفكير بزمن طويل .

٢ — ولكنى قد اضطررت منذ ذلك الحين إلى الشك فى هذا كله : لأنى لاحظت عن الحواس أولا أنها عرضة لأوهام ، ثم ساقتنى أحلام النوم إلى الظن بأن مدركات اليقظة ربما كانت أحلاماً كذلك ، وأخيرا لما فرضت بأنى أجهل خالق وجودى استطعت أن أعتقد أن الطبيعة قد جعلتنى على جبلة بحيث أخطىء دائماً حتى فى أشد الأشياء بداهة .

أما ذلك الميل الطبيعى الذى كان يحملنى على الثقة فى الحواس ، فقد حسبت أن من الممكن أن يكون فاسدا ، بالنظر إلى أن الطبيعة تسوقنى أحيانا إلى أشياء يصرفنى العقل عنها .

ثم إن الأفكار الحسية لا تعتمد آخر الأمر على إرادتى ، لكن من الممكن أن توجد فى نفسى قوة من شأنها أن تحدثها ؛ وإن لم أكن قد اكتسبت أى معرفة بها حتى الآن .

٣ — الدليل الصحيح على وجود الأجسام : لكن الآن قد تقدمت فى معرفة نفسى وفى معرفة خالق وجودى أيضاً ، فما الذى ينبغى أن أجعله لنفسى معتقدا ؟

أولا ، مادامت جميع الأشياء التي أتصورها في وضوح وتميز يمكن أن يكون الله قد أوجدها على نحو ما أتصورها ، فيكفي أن يتيسر لي تصور شيء بدون شيء آخر ، لكي أستوثق من أن الشيئين متغايران في الواقع ، لأن من الممكن أن يكونا موجودين على انفراد ، على الأقل بقدرة الله الواسعة . ولكن لدي فكرة واضحة جداً عن نفسي ، ومن حيث أني شيء مفكر لاممتد ولدي فكرة واضحة جداً عن الجسم من حيث أنه شيء ممتد لامفكر وإذن فالإنية المفكرة والجسم شيئان متميزان مادام يمكن تصور أحدهما متميزاً عن الآخر .

والآن لدي قوى حاسة ، لكن هذه القوة المنفعلة في ذاتها تقتضي لكي تقوم بمهمتها أن تكون هناك قوة فاعلة تبعث فيها الأفكار عن الأشياء الحسية . لكن هذه القوة الفاعلة لا يمكن أن تكون فيّ ، مادمت لست إلا شيئاً مفكراً ، ومادامت هذه القوة لاتقتضي الفكر ولا هي في وعيي . وإذن فهـذه القوة خارجة عني .

لكن هذه القوة يمكن أن تكون إما جسما يحوي « على جهة الصورة » ماهو موجود « على جهة الموضوع » في أفكاري

عن الأشياء الحسية ، وإما أن تكون إلهاً حاصلا « على جهة الشرف » على كل ماهو موجود « على جهة الموضوع » فى هذه الأفكار .

لكن الله الخالق لوجودى قد أعطانى ميلا قوياً إلى الاعتقاد بأن هذه الأفكار صادرة من الأشياء الجسمانية . وإذن فهذه الأشياء موجودة فى الواقع .

القسم الثانى : فى طبيعة الأشياء المادية :

والآن ما الذى نستطيع أن نعرفه عن طبيعة هذه الأشياء المادية ؟ ربما لم تكن هذه الأشياء على نحو ماأدركها بواسطة الحواس ، لأن فى هذا الإدراك كثيراً من الغموض والإبهام . لكن جميع ماأتصوره فى الأشياء المادية بوضوح ، أى جميع الأشياء التى هى موضوع الرياضيات الخالصة ، هى على الاقل موجودة فيها حقا .

أما فيما يتعلق بالأشياء الأخرى ، أى الأشياء الجزئية ، كالحجم الظاهر للشمس أو الأشياء المبهمة ، كالضوء والصوت ، فينبغى بصددها أن أعرف ماترشدنى الطبيعة إليه ، لأن هذه الطبيعة جاءت من الله ، فلا تحوم شبهة الكذب فى كل ما ترشدنى إلى أنه حق .

أول ما ترشدنى الطبيعة إليه فى صراحة هو أن لى بدناً ، وأنى لست مقيما فيه كالنوتى فى سفينته ، بل إنى متحد به اتحادا يجعلنى وإياه شيئاً واحدا ، بحيث أن بدنى لو أصابه جرح لم يقتصر أمرى على أن أدرك ذلك الجرح بالذهن كما يدرك النوتى فى سفينته عينيا ، بل أشعر بالإلم منه ، فأنتبه إليه .

وتعلمنى الطبيعة أيضاً أن أجساماً أخرى كثيرة سـ... ن وأن هذه الأجسام تحدث في نفسي مدركات مختلفة وأنها لابد أن تكون مغايرة بعضها لبعض ، وأنها مادامت تسبب لى ألماً ولذة فيستطيع جسمى أن يتلقى منها ألوانا من الراحة أو المتاعب .

ولكن هناك أمورا أخرى أنسبها خطأ إلى الطبيعة إنما تسربت إلى ذهنى بلا تبصر ، مثل الرأى الذاهب إلى أن فى الجسم الساخن شيئا يشبه الحرارة التى فىّ . كل ما يحق لى أن أعتقده هو أنه يوجد فى النار شيء يثير فىّ الشعور بالحرارة . وكل خطأ من هذا النوع ينشأ من أنى لم أتبع الطبيعة ، بل أفسدت نظام الطبيعة؛ لأنه ليس للمدركات غاية سوى أن تعلمنى ما هو نافع أو ضار ، وهى فى هذا واضحة ومتميزة ، ولكنى أستعملها كقواعد لمعرفة ماهية الأجسام .

القسم الثالث : لا يمكن اتهام الطبيعة بأنها تجعلنا نخطىء فى أمر الأشياء النافعة أو الضارة :

ومع ذلك فيبدو حتى لو فهمنا على هذا النحو الغرض الطبيعى لمدركاتنا ، أن هناك محلا لأن نتهم الطبيعة بأنها تسوقنا إلى الخطأ حتى فى الأشياء التى ينبغى أن تطلب أو تتجنب : فمثلا إذا وضع شىء من السم فى اللحم ، فالطبيعة يمكن أن تدعونى إلى تناول هذا السم . صحيح أن الطبيعة يمكن أن يلتمس لها العذر ، لأنها إنما حملتنى على اشتهاء اللحم لا السم الذى تجهله ، ولا عجب إذا لم تكن طبيعتى عارفة بكل شىء . — ولكننا نخطىء فى الأشياء نفسها التى تسوقنا الطبيعة إليها مباشرة : فالمريض بداء الاستسقاء تعطيه الطبيعة رغبة فى الشرب مع أن الشرب ضار به .

فإذا قيل إن طبيعة هذا المريض قد فسدت أو انحرفت ، قلنا : لم تكون طبيعة المريض ، الذى هو من مخلوقات الله ، طبيعة فاسدة أو معيبة ؟

وللإجابة على هذا الإشكال ينبغى أولا أن نعرف أموراً :

١ — أن النفس غير منقسمة ، لكن الجسم مركب من أجزاء .

٢ – وأن النفس لا تتأثر مباشرة إلا بما يحدث في المخ .

٣ – وأن حركة معينة من حركات المخ تحدث شعوراً معيناً .

٤ – وأن هذا الشعور هو في أغلب الأحيان نافع لحفظ البدن ، ولا سبيل إلى أن نؤمل ما هو خير منه .

لهذا نجد أن جفاف الحلقوم يولد بتأثيره على المخ رغبة في الشرب ؛ وهذا خير ، لأن جفاف الحلقوم يأتي غالباً من أن الشرب يكون في تلك اللحظة ضرورياً للبدن . فإذا كان هذا الجفاف ينشأ بالعرض من علة أخرى ، كالاستسقاء ، فلا بد أن يولد أيضاً الرغبة في الشرب . صحيح أن هذه الرغبة في هذه الحالة وخيمة العاقبة ؛ لكن هذا شر عرضي ، ونتيجة محتومة لقانون غايته تحقيق مصلحة البدن .

وإذن فمن المحقق ، فيما يتعلق بمصلحة البدن أو مضرته ، أن الحواس ترشدني إلى الصواب أكثر مما توقعني في الخطأ . وإذا أضفت إلى هذا أني أستطيع أن أجعل من بعض حواسي رقيباً على بعضها الآخر ، وأن أجعل عليها رقيباً من الذاكرة والذهن فليس يحق لي أن أخشى الخطأ فيما تعرضه الحواس عليّ كل يوم . وليس يحق لي أيضاً أن أقف عند الاعتراض بمسألة النوم ،

لأنى أرى الآن بين اليقظة والنوم فرقاً كبيراً ؛ إذ أن الأشياء التى تعرض فى النوم غير متسقة؛ فإذا تراءت لى فجأة صورة رجل دون أن أرى من أين أتت ولا إلى أين تذهب ، فهذا يفيد أنى حالم . ولكن إذا رأيت الأشياء وعرفت من أين تأتى وإلى أين تذهب وتبينت الزمان الذى تظهر فيه، وإذا استطعت أن أربط بين شعورى بها وبين سائر ما فى الحياة من أشياء وأحداث ، استطعت أن أكون مستوثقاً من أنى أراها وأنا يقظان .

وإذن فمتى كانت حواسى المختلفة على اتفاق فيما بينها ،وكانت جميعها على اتفاق مع ذاكرتى ومع إدراكى ، فنى مقدورى أن أحكم بالوجود على وجه اليقين . وليس من سبيل إلى أن أخطىء فى هذا الحكم ، فما كان الله مضلا .

التأمل السادس

فى وجود الأشياء المادية وفى التميز الحقيقى بين نفس الإنسان وبدنه

١ — لم يبق علىّ الآن إلا أن أفحص عن وجود الأشياء المادية ومن المحقق أنى بهذا الصدد أعلم أن وجود الأشياء المادية ممكن ، من حيث إنها تعتبر موضوعا لعلم الهندسة(١)، نظراً إلى أنى حين أعتبرها من هذه الجهة أتصورها تصوراً واضحا جداً ومتميزاً ، فما من شك أن الله قادر على خلق جميع الأشياء التى أستطيع أن أتصورها فى تميز ، وأنا ما حكمت قط بأن شيئا من الأشياء يمتنع عليه سبحانه إلا لما وجدت من التناقض فى تصوره(٢).

(١) أى باعتبارها ممتدة .

(٢) تبين هذه الفقرة الأولى أن وجود العالم المادى ممكن ، لأنه أستطيع أن أتصور الجسم متميزاً عنى ، وأن الله يستطيع أن يخلق على حدة كل ما أستطيع أن أتصوره على حدة ؟ وإذن فالاستدلال فى صورته الأولى كما يلى : كل تصور متميز يدل على إمكان وجود متميز ، وإذا خطونا خطوة أخرى رأينا «مالبرانش» يصرح بأن كل ما يتصور على حدة فهو موجود على حدة ، وهذا أساس ما ذهب إليه من ثنائية بين كل ما هو جسمانى وكل ما هو نفسانى .

٢ — يضاف إلى هذا أن ملكة التخيل التى لدى والتى أشعر بأنى أستعملها حين أعمد إلى النظر فى الأشياء المادية ، تستطيع أن تحملنى على الاعتقاد بوجود هذه الأشياء ، لأنى حين أمعن النظر فى ماهية التخيل ، أجد أنه ليس سوى التفات الملكة العارفة[1] إلى الجسم الذى هو وثيق الصلة بها والذى هو لذلك موجود .

٣ — ولكى أزيد هذا جلاء ، ألاحظ أولا الفرق بين التخيل وبين التعقل المحض أو التصور . فمثلا حين أتخيل مثلثا ، لا يقتصر الأمر على أنى أتصور (أو أتعقل) أنه شكل محاط بثلاثة خطوط بل أزيد عليه أنى ، بفضل ما لذهنى من قوة وما يبذله من جهد والتفات ، أرى (أو أعاين)[2] هذه الخطوط الثلاثة وكأنها حاضرة ، وهذا ما أسميه تخيلا بالمعنى الدقيق . ولكن إذا أردت أن أفكر فى «ألفى الاضلاع»[3] . فإنى أتصور فى الحقيقة أنه شكل محاط بألف ضلع ، بمثل السهولة التى أتصور بها أن المثلث شكل محاط بثلاثة أضلاع فحسب . ولكنى لا أستطيع أن أتخيل الألف

(١) « الملكة العارفة » فى الأصل اللاتينى facultas cognoscitiva ، وفى الترجمة الفرنسية la faculté qui connait

(٢) فى الأصل اللاتينى : intueor وفى الترجمة الفرنسية J'envisage

(٣) « ألفى الأضلاع » (بالفرنسية chiliogone) ، هو شكل ذو ألف ضلع .

ضلع التي لألفي الأضلاع كما أتخيل الأضلاع الثلاثة التي للمثلث، ولا أن أبصرها حاضرة بعيني ذهني. ومع أنه قد يحدث، وفقا لما تعودت دائما من استخدام مخيلتي حين أفكر في الأشياء الجسمانية، أني إذ أتصور ألفي الأضلاع أتمثل شكلا ما في غموض، غير أن من البين جداً أن هذا الشكل ليس الفيا، لأنه لا يختلف بتاتا عن الشكل الذي يمكن أن أتمثله لو أني فكرت في شكل ذي عشرة آلاف ضلع أو في أي شكل آخر ذي أضلاع كثيرة ولأنه لا منفعة منه في الكشف عن الخواص التي تفرق بين «الألفي» وغيره من الأشكال ذات الأضلاع الكثيرة.

٤ — فإذا كنا بصدد شكل خماسي، فمن الحق أني أستطيع أن أتصور شكله جيداً كما أتصور شكل الألفي، ولكن بدون معونة المخيلة، غير أني أستطيع أيضاً أن أتخيله إذا صرفت انتباه ذهني إلى كل واحد من أضلاعه الخمسة، وكذلك إلى المساحة أو الفضاء الذي يشغله. ولهذا أعرف في وضوح أني محتاج، لكي أتخيل، إلى مجهود ذهني خاص لا أحتاج إليه لكي أتصور أو لكي أتعقل، وهذا المجهود الذهني الخاص يبين على وجه البداهة الفرق بين التخيل والتعقل أو التصور المحض.

٥ - وألاحظ فضلا عن هذا أن المقدرة على التخيل التي أجدها في نفسي، من حيث إنها مغايرة لقوة التصور[1] ليست بضرورية لطبيعتي أو لماهيتي، أعني لماهية نفسي، لأنها حتى لو لم تكن لدي لما تغير حالي وبقيت عين ما أنا الآن[2]. ويبدو من هذا أن من الممكن أن نخلص إلى أنها تعتمد على شيء يختلف عن نفسي وعن الميسور لي أن أتصور أنه إذا وجد جسم قد اتصلت به نفسي واتحدت اتحاداً يمكنها معه أن تلتفت إليه متى شاءت، أمكنها بهذا أن تتخيل الأشياء الجسمانية فهذا النحو من التفكير إنما يختلف عن التعقل المحض من جهة أن النفس حين تتصور كأنما تلتفت إلى ذاتها وتنظر في فكرة من الأفكار التي لديها[3]. ولكن حين تتخيل تلتفت إلى الجسم وتنظر فيه إلى شيء يطابق الفكرة التي كونتها هي نفسها [4] أو التي تلقتها عن طريق الحواس[5]. أقول إن من الميسور لي أن أتصور إمكان حصول التخيل على هذا

(١) أي باعتبار أنها قوة التفكير لا أنها قدرة على تمثل الامتداد.

(٢) أي أني لن أنقطع عن كوني شيئاً مفكراً حتى لو توقفت عن تمثل الامتداد.

(٣) كفكرة المثلث على العموم.

(٤) أي الصورة المادية للفكرة الذهنية.

(٥) وهذا الاستدلال شيء من الغموض؛ ويبدو أن ديكارت نفسه لا يجده =

النحو ، إذا صح أن الأجسام موجودة ، وعجزى عن أن أجد طريقا آخر لتفسير حصوله يحملنى على الظن بأنها موجودة. ولكن ليس هذا إلا محض احتمال . ومع أنى أنعمت النظر فى كل شىء ، إلا أنى لا أجد فى استطاعتى أن أستخلص من هذه الفكرة المتميزة عن الطبيعة الجسمانية التى فى مخيلتى أى دليل يستلزم وجود جسم ما .

٦ — ولكننى تعودت أن أتخيل أشياء كثيرة أخرى ، ما خلا

=مقنعاً . ويمكن أن يصاغ دليله على الوجه الآتى : التخيل من حيث إنه تمثل الامتداد مغاير للفهم أو التعقل ، بل إنه مغاير للهيتى . وإذن فمن المحتمل أن يكون التخيل أو تمثل الامتداد عندى ناشئاً من اتصال ذهنى بالجسم ومن الأثر المستمر الذى يحدثه الجسم على ذهنى . ويقتضى هذا الاستدلال كما نرى أن فكرة الامتداد مختصة بالمخيلة ، لكن ألم يحاول ديكارت أن يثبت فى التأمل الثانى أن تصور قطعة الشمع من حيث إنها شىء ممتد إنما هو فعل من أفعال الذهن لا فعل من أفعال المخيلة ؟ فهنا أيضاً شتان عنده بين التصور والتخيل ! يقول ان تصور المثلث هو مجرد فهمنا أنه شكل ذو ثلاثة خطوط ، أما تخيل المثلث فهو تمثل مثلث ذى صورة حسية معينة . ولكن أليست مجرد معرفتنا لماهية الشكل ولماهية الخط يتطلب أن يكون لدينا من قبل فكرة عن الامتداد ؟ إذ كيف ، لا أقول نتمثل ، بل نعطى الخط تعريفا ، دون أن نلجأ إلى معنى المكان ؟ وإذن فالتمييز بين التعقل والتخيل إنما يرجع إلى أمر واحد . بالتعقل نتصور الامتداد على العموم وبلا تحديد ، فى حين أننا بالتخيل نتمثل امتداداً معيناً محدوداً . لكن ليس لهذه التفرقة فائدة فى البرهنة على وجود الأجسام .

هذه الطبيعة الجسمانية التي هي موضوع الهندسة ، كالألوان والأصوات والطعوم والألم ، وما إلى ذلك ، وإن كان تخيلي لها على نحو أقل تميزاً . ونظراً إلى أن إدراكي لهذه الأشياء يكون أتم عن طريق الحواس التي بها وبواسطة الذاكرة تصل هذه الأشياء إلى مخيلتي ، فإني أعتقد أن بحثها على وجه أكثر ملاءمة يقتضيني أن أبحث في الوقت نفسه في ماهية الحس ، وأن أرى لماذا كان في وسعي أن أستخلص من هذه الأفكار التي أدركها بهذا الضرب من التفكير الذي أسميه حساً ، دليلا يقينياً على وجود الأشياء الجسمانية .

٧ ــ سأستعيد أولا في ذاكرتي الأشياء التي اعتبرتها من قبل حقيقية لأني تلقيتها عن طريق الحواس ، وسأنظر في الأسس التي كانت ثقتي بها معتمدة عليها ، ثم أبحث عن الأسباب التي اضطرتني منذ ذلك الحين إلى أن أضعها موضع الشك ، وسأنظر آخر الأمر في أيها هو الآن أجدر عندي بالتصديق .

٨ ــ وإذن فقد أحسست في مبدأ الأمر أن لي رأساً ويدين وقدمين وسائر الأعضاء التي يتركب منها هذا الجسم الذي كنت أعده جزءاً من ذاتي كلها . وقد أحسست فضلا عن ذلك أن هذا

الجسم موضوع بين أجسام كثيرة أخرى قد تلحقه منها منافع ومضار مختلفة ، وكنت ألاحظ تلك المنافع عندما أشعر بالإرتياح أو اللذة ، وألاحظ تلك المضار عندما أحس الألم ، وكنت أحس فى دخيلة نفسى ، زيادة على هذه اللذة وهذا الألم ، الجوع والعطش وما شاكلهما من ضروب الإشتهاء ، كما كنت أحس ميولا جسمانية معينة تنزع بى إلى الفرح والحزن والغضب وماشابهها من انفعالات أما خارج نفسى فكنت ألاحظ فى الأجسام ، فضلا عما لها من امتداد وشكل وحركة ، صلابة وحرارة وسائر الصفات الأخرى التى تقع تحت اللمس ، وفوق هذا كنت ألاحظ ضوءاً وألواناً وروائح وطعوماً وأصواتاً ، أجد فى تنوعها سبيلا إلى تمييز السماء والأرض والبحر وتمييز سائر الأجسام الأخرى بعضها عن بعض .

٩ — ولا جرم أنى إذا اعتبرت ما عرض لذهنى من أفكار عن جميع هذه الصفات التى كنت أحسها وحدها حقيقية ومباشرة ، أجدنى على حق فى اعتقادى بأن أحس أشياء مغايرة كل المغايرة لفكرى ، أى أجساما تصدر عنها تلك الأفكار ، لأنى وجدت أنها كانت تعرض لى بدون رضاى ، بحيث أنى لم أكن أستطيع أن أحس أى موضوع ، مهما تكن رغبتى قد اتجهت إليه ، مالم يكن

ماثلا أمام عضو حاسة من حواسى، كما لم يكن فى مقدورى ألبتة ألا أحسه إلا إذا كان ماثلا أمامه[1] .

١٠ — ولما كانت الأفكار التى كنت أتلقاها عن طريق الحواس أكثر حيوية وأقوى تعبيرا ، وفى بابها أكثر تميزا من أى من تلك التى كنت أستطيع خلقها من نفسى بالتأمل ، أو من تلك التى أجدها مطبوعة فى ذاكرتى، فقد بدا أنه لم يكن من الممكن أن تصدر عن نفسى ، وأنها لا بد أن تكون قد أحدثتها فى أشياء أخرى . ولما لم يكن لى معرفة بهذه الأشياء سوى تلك التى منحتنى إياها هذه الافكار عينها ، لم يكن من المستطاع أن يرد على ذهنى سوى أن هذه الأشياء مشابهة للافكار التى تحدثها .

---

(١) الرأى الذى يقول به ديكارت هنا رأى يمكن إيراده لمعارضة كل مثالية مطلقة أو قطعية . يزعم من يقول بالمثالية المطلقة — مثل « بركلى » — أن العالم الخارجى لا وجود له إلا فى الذهن ، بمعنى أن ما ندعوه أشياء خارجية إنما هو أحاسيسنا الخاصة ولا شىء غير ذلك : فمثلا مكتبى هذا ليس سوى إحساس من أحاسيس البصر واللمس يوجد لدى فى أوقات معينة ، بحيث إن مكتبى لا يكون موجوداً إلا حين أدركه ، فمتى خرجت من حجرتى ولم أعد أدركه انقطع عن الوجود ، لأنه ليس سوى نفس إدراكى .

ويمكن الرد على بركلى ، اعتماداً على مايراه ديكارت هنا ، بأنه ليس يتوقف على أن أرى أو ألا أرى المكتب الذى فى حجرتى حين أكون أمامه ، وإنما الذى يتوقف على هو أن أدخلها وإذن ففى وقائع الوعى عناصر غير معتمدة على، ومطابقة لشىء خارجى ، وملائمة لعالم موضوعى موجود فى الأعيان أى خارج الأذهان .

١١ — ولما تذكرت أيضا أنى استعملت الحواس أكثر مما استعملت العقل ، وتبينت أن الأفكار التى كونتها من نفسى لم تكن من قوة التعبير بقدر تلك التى تلقيتها عن طريق الحواس ، بل إنها كانت أغلب الأحيان مركبة من أجزاء من هذه ، اقتنعت فى سهولة بأنه ما من فكرة فى ذهنى إلا وقد سلكت من قبل طريق حواسى(١) .

١٢ — ولم أجاوز الصواب أيضاً حين اعتقدت أن هذا الجسم (الذى استحق أن أسميه جسمى) متعلق ومتصل بى أكثر من أى جسم آخر(٢) ، لأنى لا أستطيع فى الواقع أن أنفصل عنه كما أنفصل عن الأجسام الأخرى : ذلك أنى كنت أحس فيه ومن أجله رغباتى وأهوائى جميعاً ؛ وأخيراً كنت أستشعر المسرة والألم فى أجزائه ، لا فى أجزاء الأجسام الأخرى المنفصلة عنه .

---

(١) وفقاً لمبدأ المدرسيين القائل بأنه ليس فى الذهن شىء إلا وقد كان موجوداً من قبل فى الحس .

(١) الأجسام عند ديكارت ليست سوى محض آلات ، وجسمى من بين آلات كثيرة أشدها اتصالا بنفسى ، وهو موضوع فى خدمة نفسى . وستعنى جميع الفلسفات بعد ديكارت ببيان المهمة الخاصة التى تؤديها أجسامنا ، ومعرفة أجسامنا عن طريق أنفسنا . كوسيط بين معرفة النفس أو « الأنا » ومعرفة العالم أو « اللاأنا » .

١٣ - ولكن حين بحثت عن السبب الذى من أجله يعقب الشعور بالألم حزن فى النفس ومن الشعور بالمسرة يتولد الفرح ، أو لماذا يحدث لدينا ذلك الإنفعال فى المعدة الذى أسميه بالجوع رغبة فى الأكل ولماذا يدعونا جفاف الحلقوم إلى الشرب ، وكذلك سائر الأحوال ، لم أجد لذلك تفسيرا إلا أن الطبيعة قد علمتنى إياه على هذا النحو ؛ فلا جرم أنه لا رابطة ولا علاقة — فيما أستطيع أن أفهم على الأقل - بين انفعال المعدة هذا والرغبة فى الأكل ، ولا بين الشعور بالشىء الذى يولد الألم وخاطر الحزن الذى يولده هذا الشعور . وعلى هذا النحو كان يلوح لى أن جميع الأحكام الأخرى التى أطلقتها على موضوعات حواسى قد تعلمتها من الطبيعة ، لأنى لاحظت أن تلك الأحكام التى تعودت إطلاقها على هذه الموضوعات قد تكونت فى نفسى قبل أن يتهيأ لى الوقت للنظر والتروى فى الأسباب التى اضطرتنى إلى ذلك .

١٤ — ولكن كثيرا من التجارب قد فرضت شيئا فشيئا كل ما كان لدى من ثقة من الحواس ؛ لأنى لاحظت مرات كثيرة أن الأبراج التى كانت تلوح لى مستديرة عن بعد إنما تلوح لى مربعة عن قرب ، وأن التماثيل الضخمة المقامة على قمم تلك الأبراج تبدو لى تماثيل صغيرة إذا نظرت اليها من أسفل ، وكذلك فيما

لا يحصى من المناسبات الأخرى وجدت خطأ في الأحكام المبنية على الحواس الخارجية ، بل في الأحكام المبنية على الحواس الداخلية : إذ هل هناك ما هو أعمق وألصق بالنفس من الألم ؟ ومع ذلك فقد تعلمت فيما مضى من بعض الأشخاص الذين كانت أذرعهم وسيقانهم مبتورة أنه كان يلوح لهم أحيانا أنهم يحسون ألما في الجزء المبتور من أجسامهم ، وهو الأمر الذي دعاني إلى التفكير أني لا أستطيع أيضاً أن أستوثق من وجود أذى حقيقي في أحد أعضاء جسمي ، وإن احسست في هذا العضو ألما .

١٥ — وإلى هذه الأسباب الداعية إلى الشك قد اضفت منذ قليل سببين آخرين عامين جداً : الأول أني ما ظننت قط أني أحس شيئا وانا يقظان إلا استطعت احيانا ان اظن انى احسه وأنا نائم . ولما كنت لا اظن ان الأشياء التي يلوح لي انى احسها اثناء نومي صادرة بالفعل عن اشياء خارجة عنى ، لم اجد داعياً لتصديق ما يبدو انى احسه ، وانا يقظان اكثر من تصديقي لما احسه وانا نائم . والثاني اني لما كنت لا اعرف بعد ، او لما كنت قد زعمت اني لا اعرف بعد باريء وجودي ، لم اجد ما يمنع من ان تكون الطبيعة قد جعلتني بحيث أخطيء حتى فيما يلوح لى انه اصح الأشياء .

١٦ — أما الاسباب التي أقنعتني من قبل بصحة الاشياء الحسية فلست أجد عناء كبيرا في الرد عليها ، لانه لما كان يبدو لي أن الطبيعة تحملني على أشياء كثيرة يصرفني العقل عنها ، لم أر أن أركن كثيرا إلى تعاليم الطبيعة : ومع أن الافكار التي أتلقاها عن طريق الحواس لا تعتمد على إرادتي ، إلا أنه لم يدر بخلدي أن هذا يستلزم أن تكون صادرة عن أشياء مغايرة لي . بل ربما توجد في نفسي ملكة (وإن تكن غير معروفة لي حتى الآن) هي علتها والمحدثة لها[1] .

١٧ — ولكن الآن وقد بدأت أعرف نفسي معرفة أعمق وأخذت أتبين بارىء وجودي تبينا أوضح ، فإني لا أحسب أنه يلزمني أن أسلم على سبيل التهور بجميع الاشياء التي يبدو أننا نتعلمها من الحواس ، ولكن لا أحسب أيضا أن من اللازم أن أخضعها كلها على العموم موضع الشك .

(١) هذه الملكة الغامضة التي يتحدث ديكارت عنها هنا هي ما سيطلق عليه بعد اسم « اللاوعي » أو « اللاشعور » . وقد بين « ليبنتز » في مقدمة كتابه « المحاولات الجديدة » كيف توجد في النفس إلى جانب الأحاسيس التي تدركها أحاسيس لا نشعر بها لأنها أشبه بأحاسيس خافتة أو « صماء » . ومنذ « ليبنتز » أصبح اللاوعي شأن كبير في ألمانيا يفسرون به كل مافي نفوسنا من خواطر وعواطف ورغبات ، وقد جعل « فرويد » من نظرية « اللاوعي » أساساً يقوم عليه « التحليل » الذي يرمي إلى شفاء النفوس من آثار رغباتها المكبوتة .

١٨ — فأولا ، لما كنت اعرف بأن جميع الأشياء التي اتصورها في وضوح وتميز يمكن ان يكون الله قد اوجدها على نحو ما اتصورها ، فيكفي ان يتيسر لي تصور شيء بدون شيء آخر ، لكي استوثق من ان الشيئين متميزان او متغايران : لأن من الممكن ان يوجدا منفصلين على الأقل بقدرة الله الواسعة ، ولا اهمية لمعرفتي بأي قوة يحصل هذا الإنفصال لكي اضطر إلى الحكم عليهما بأنهما متغايران . وإذا ذهبت من كوني اعرف يقين اني موجود واني مع ذلك لا الاحظ ان شيئا آخر يخص بالضرورة طبيعتي او ماهيتي سوى اني شيء مفكر ، استطعت القول بأن ماهيتي إنما انحصرت في اني شيء مفكر او جوهر كل ماهيته او طبيعته ليست إلا التفكير ، ومع ان من الممكن (بل من المحق كما سأبين بعد قليل) ان يكون لي جسم قد اتصلت به اتصالا وثيقا إلا أنه لما كان لدي من جهة فكرة واضحة ومتميزة عن نفسي ، من حيث اني لست الا شيئا مفكرا لا شيئا ممتدا ، ومن جهة أخرى لدي فكرة متميزة عن الجسم ، من حيث انه ليس الا شيئا ممتدا وغير مفكر ، فقد ثبت ان هذه الإنية ، اعني نفسي التي تتقوم بها ذاتي وماهيتي ، متميزة عن جسمي تميزا تاما وحقيقيا ، وانها تستطيع

أن تكون أو أن توجد بدونه[١] .

١٩ — وفضلا عن هذا ، أجد فى نفسى ملكتين من ملكات التفكير خاصتين جدا ومتميزتين عنى ، هما ملكتا التخيل والإحساس ، اللتان أستطيع بدونهما أن أتصور نفسى تصورا واضحا متميزا ، ولكن لا أستطيع أن أتصورهما موجودتين بدونى ، أعنى بدون جوهر عاقل قد اتصلتا به : لأنى فى المعنى الذى لدينا عن هاتين الملكتين — أو إذا جاز استعمال اصطلاح المدرسيين — لأن فى « مفهومها الصورى » نوعا من التعقل : ومن ثم أتصورهما متميزتين عنى تميز الأشكال والحركات والأحوال ، أو الأعراض الأخرى التى للأجسام ، عن الأجسام ذاتها التى هى سند لها[٢] .

(١) خلاصة هذه القضية الديكارتية أن كل ماهو متميز عند الفكر يمكن أن يوجد متميزاً فى الواقع ، وأنه على الرغم مما تشهد به تجربتى بأنى نفس متحدة بجسم . فما دمت أستطيع أن أميز بالتجريد نفسى عن بدنى وأن أميز مايفكر عن كل مالا يفكر — فنفسى يمكن أن توجد بدون بدن . إذ أن طبيعتها مغايرة لطبيعة البدن . لكن قول ديكارت هذا سيلقى معارضة من « جسندى » الذى يعترض بأن من أخطر الأمور أن يكون التميز المجرد فى الفكر تميزاً واقعاً فى الوجود .

(٢) يريد ديكارت أن يقول إن وجود الفكر ممكن بدون التخيل والإحساس اللذين ليس لهما وجود بدون الفكر ، بل هما متمدان عليه ناتجان عنه .

٢٠ — وأتبين أيضا في نفسي بعض قوى أخرى كقوة تغيير المكان واتخاذ أوضاع متباينة وما شابه ذلك من قوى لا يمكن تصورها كما لا يمكن تصور القوتين السابقتين بدون جوهر ما تتعلق به : ومن ثم لا يمكن أن تكون موجودة بدونه .

ولكن من البين جداً أن هذه القوى ، إذا صح أنها موجودة، لابد أن تكون متعلقة بجوهر جسماني أو ممتد ، لا بجوهر عاقل (أو مفكر) : مادام مفهومهما الواضح المتميز ينطوي على نوع من الامتداد وليس فيه عقل ألبتة .

٢١ — يضاف إلى هذا أني لا أشك أن في قوة إحساس منفعلة، أي قوة على تلقي المعلومات من أفكاري عن الأشياء الحسية. ولكنها ما كانت تنفعني وما كنت أستخدمها البتة لو لم توجد أيضا في نفسي أو في شيء آخر قوة فاعلة قادرة على صياغة تلك الأفكار أو إحداثها. ولكن هذه القوة الفاعلة لا يمكن أن تكون فيّ من حيث أني شيء مفكر فحسب ، نظرا إلى أنها لا تقتضي وجود فكري ، وإلى أن تلك الأفكار تتمثل لي أحيانا بدون أن أشارك في تمثلها بل وأحيانا على الرغم مني ؛ وإذن فيجب أن تكون هذه القوة

فى جوهر ما مغاير لى قد انطوى فيه، على جهة الصور (١) أو على جهة الشرف (٢) كل الوجود الذى هو على جهة الموضوع (٣) فى الأفكار التى تحدثها هذه القوة، كما بينت فيما تقدم، وهـذا الجوهر هو إما جسم، أى طبيعة جسمانية تحوى على جهة الصور وبالفعل كل ما هو فى تلك الأفكار على جهة الموضوع وبالتمثيل، وإما الله نفسه أو مخلوق آخر أعلى مرتبة من الجسم يحوى ذلك على جهة الشرف.

٢٢ — ولما كان الله غير مخادع، فبين جداً أنه لا يرسل إلى هذه الأفكار بنفسه ومباشرة، ولا بواسطة مخلوق، لا تكون حقيقتها منطوية فيه على جهة الصورة، بل على جهة الشرف فقط: فإنه لما لم يكن منحنى أى قوة أعرف بها أن ذلك كذلك، بل جعل لى ميلا شديداً جدا إلى الإعتقاد بأنها صادرة عن الأشياء الجسمانية، فلست أرى كيف يمكن إبراؤه من الخداع إذا كانت هذه الأفكار صادرة فى الحقيقة عن شيء آخر أو كانت حادثة عن علل أخرى غير الأشياء الجسمانية. وإذن فيجب أن نخلص إلى القول بأن الأشياء الجسمانية موجودة (٤).

---

(١) و (٢) انظر شرح هذين المصطلحين فيما تقدم من تعليق.

(٣) انظر شرح هذا المصطلح فى هامش متقدم.

(٤) يلاحظ أن ديكارت لا يمد إلى « الصدق الإلهى » لإثبات أن أفكارنا الحسية صادرة عن علة خارجية، بل لتحديد طبيعة هذه العلة:

٢٣ — ومع ذلك فقد لا تكون هذه الأشياء تماماً على نحو ماندركها بالحواس ، لأن أحوالا كثيرة تجعل هذا الإدراك بالحواس شديد الغموض والإبهام . ولكن لا بد على الأقل من أن نسلم بأن جميع مايشتمل عليه موضوع علم الهندسة النظرية ، موجود فيها حقاً .

٢٤ — أما الأشياء الأخرى التى إما أن تكون جزئية فقط كأن تكون الشمس ذات مقدار بعينه أو شكل بعينه إلخ ، وإما أن تكون متصورة بقدر أقل من الوضوح والتميز ، كالضوء والصوت والألم وماشابه ذلك ، فمن المحقق أنها وإن يكن يشوبها شك وارتياب كثير ، إلا أن كون الله غير مخادع ، وكونه لم يسمح لذلك بوقوع أى زيف فى آرائى إلا أعطانى أيضاً قوة كفيلة بتصحيحه يدعونى إلى أن أخلص إلى القول بأن عندى فى نفسى الوسائل لمعرفتها بيقين(١)

٢٥ — وأولا ليس من شك فى أن كل ما تعلمنى الطبيعة إياه يحتوى على حقيقة ما : لأن الطبيعة ، معتبرة على العموم ، لا أقصد بها الآن شيئاً سوى الله ذاته . أو الترتيب والتدبير اللذين جعلهما

(١) وذلك بردها إلى الأفكار الواضحة التى تقدمها الرياضيات . . .

الله في الأشياء المخلوقة ، أما طبيعتي على الخصوص فلا أقصد بها شيئاً سوى ماقد منحني الله .

٢٦ — وليس من شيء تعلمني هذه الطبيعة إياه على نحو أصرح وأقوى من أن لي بدنا يعتريه السقم حين أحس ألما ، ويحتاج إلى الطعام أو الشراب حين أحس إحساس الجوع أو العطش إلخ . وإذن فينبغي ألا أشك أبداً في أن في هذه المعلومات شيئا من الحق .

٢٧ — وتعلمني الطبيعة أيضا ، بواسطة أحاسيس الألم والجوع والعطش إلخ ، أني لست مقيما في بدني كالنوتي في سفينته ، بل فوق هذا متحد به اتحاداً وممتزج به امتزاجا يجعل نفسي وبدني شيئا واحداً(١) : إذ لو لم يكن الأمر كذلك لما كنت أحس ألما عندما يلحق بدني جرح ، نظراً إلى أني لست إلا شيئا مفكراً ؛ بل كنت أدرك ذلك الجرح بالذهن وحده ، كما يرى النوتي بالبصر عطبا في سفينته ، وكذلك عندما يحتاج بدني إلى الشراب أو الأكل كنت أعرف ذلك معرفة واضحة بدون أن تنبهني إليه الأحاسيس المبهمة أحاسيس الجوع والعطش فالحقيقة أن جميع أحاسيس الجوع والعطش والألم وما إليها ليست شيئا سوى أنحاء مبهمة من

(١) انظر ديكارت «حديث مع بورمان» (أ — ت ، م ٥ ص ١٦٤) .

أنحاء التفكير مصــــدرها واعتمادها على اتحاد النفس بالبدن وامتزاجهما .

٢٨ ـ وتعلمني الطبيعة ، خلا هذا ، أن جسمي محاط بأجسام كثيرة أخرى يلزمني أن أطلب بعضها ، وأن أفر من بعضها الآخر . ولا جرم أن كوني أحس أنواعا مختلفة من الألوان والروائح والطعوم والأصوات والحرارة والصلابة إلخ ، يجعلني استنتج أن في الأجسام التي تصدر عنها جميع هذه المدركات الحسية تغايراً يناسبها ، مع أنه ربما لم يكن هذا التغاير مشابها لها في الواقع وكذلك أستطيع أن أستخلص من أن هـذه المدركات الحسية المختلفة منها ما هو مستساغ عندي ومنها ما هو غير مستساغ ، نتيجة يقينية كل اليقين ، وهي أن جسمي (أو أنا بتمامي ، من حيث أني مركب من الجسم والنفس) يستطيع أن يتلقى أنواعا من المنفعة أو المضرة من الأجسام الأخرى التي تحيط به .

٢٩ ـ ولكن هنالك أشياء أخرى كثيرة يبدو أن الطبيعة قد علمتني إياها . ولكني لم أتلقها منها في الحقيقة ، بل إنها قد تسربت إلى ذهني بسبب ما تعودت من الحكم على الأشياء بلا تبصر ، فمن الميسور لذلك أن تشتمل على خطأ ؛ كحسباني أن

كل فضاء ليس فيه ما يحرك حواسى أو يؤثر فيها هو فراغ، وأن فى الجسم الحار شيئا شبيها بالفكرة التى لدى عن الحرارة، وأن فى الجسم الأبيض أو الأسود نفس البياض أو السواد الذى أحسه وأن فى الجسم الحلو أو المر نفس ما أحس من ذوق أو طعم، وهكذا فى سائرها، وأن النجوم والأبراج، وجميع الأجسام الأخرى البعيدة لها نفس الشكل والحجم الذى تبدو عليه لأعيننا من بعيد، إلخ.

٢٠ — ولكن ينبغى لكيلا يكون فى هذا شىء إلا ما أتصوره بتميز أن أحدد ما أقصده بالضبط حين أقول إن الطبيعة تعلمنى شيئا. لأنى آخذ «الطبيعة» هنا على معنى أضيق من معناها حين سميتها مجموع ما منحنى الله، بالنظر إلى أن هذا المجموع يشتمل على أشياء كثيرة لا تخص إلا النفس وحدها، ولا أريد أن أتكلم عنها هنا، إذ أتكلم عن الطبيعة مثل المعنى الذى لدى عن الحقيقة القائلة إن ما صنع مرة لن يمكن أن لا يكون قد صنع، وما لا يحصى من معان أخرى من هذا القبيل، أعرفها بالنور الفطرى بدون معونة الجسم؛ ويشتمل أيضا على أشياء أخرى كثيرة لا تخص إلا الجسم وحده، وليست مندرجة هنا أيضا تحت اسم الطبيعة، مثل صفة الجسم بأن يكون ثقيلا وما شابه ذلك مما

لا تحدث عنه هنا ، وإنما أتحدث عن الاشياء التى منحنى الله إياها باعتبارى مركبا من نفس وبدن .

٣١ — وهذه الطبيعة ترشدنى إلى الفرار من الأشياء التى تولد فىّ شعور الألم والإقبال على الأشياء التى تبعث فىّ شعوراً بالسرور : ولكننى لا أرى أنها ترشدنى زيادة على ذلك إلى أننا يجب أن نستخلص من هذه المشاعر الحسية المختلفة شيئا يتعلق بالأشياء التى هى خارجة عنا دون أن يكون الذهن قد فحص عنها ، وأطال النظر فيها ؛ لأنه يبدو لى أن من شأن المركب من الذهن والجسم ، أن يكشف عن الحقيقة فى تلك الأمور .

٣٢ — فمثلا مع أن الأثر الذى يحدثه النجم على عينى ليس أكبر من الأثر الذى يحدثه لهيب الشمعة ، إلا أنى لا أجد فىّ أى قوة فعلية أو طبيعية تحملنى على الاعتقاد ان النجم ليس أكبر من هذا اللهيب ؛ ولكننى حكمت عليه هذا الحكم منذ صباى بدون أى مسوغ معقول .

(١) يريد أن يقول إن هذه المدركات الحسية وإن كانت جعلتها الطبيعة لصلحة الحياة التى فيها للجسم مكانه ، إلا أنها لما كانت مبهمة فلا يصح للذهن أن يتقبلها أو يسلم بها دون فحص وامتحان .

٣٣ — ومع أني أحس حرارة عند اقترابي من النار ، بل أحس ألماً عند اقترابي قرباً شديداً ، إلا أنه ليس هنالك من سبب يمكن أن يقنعني أن في النار شيئاً شبيهاً بهذه الحرارة ولا بهذا الألم ، وإنما أكون محقا إذا اعتقدت أن في النار شيئا — كائنا ما أمكن أن يكون — يثير في هذا الشعور بالحرارة أو بالألم .

٣٤ — وكذلك ينبغي ، إذا وجدت أماكن ليس فيها ما يثير حواسي أو يحركها ، ألا أستنتج لذلك أن هذه الأماكن لا تحتوي على أي جسم ، ولكني أرى في هذا الأمر وفي أمور أخرى تشبهه أني تعودت أن أفسد نظام الطبيعة وأن أشوهه ، لأن هذه الأحاسيس أو المدركات الحسية لم توضع في إلا لترشد ذهني إلى أي الأشياء ينفع المركب الذي هو جزء منه وأيها يضره ، وإلى هذا الحد فقد يكون فيها كفاية من الوضوح والتميز ؛ ولكني إذا استعملتها كأنما هي قواعد يقينية جداً أستطيع أن أعرف بها مباشرة ماهية الأجسام وطبيعتها التي هي خارج نفسي لم تستطع أن تعلمني عن هذه الأجسام إلا شيئا غامضا جداً ومبهما جداً .

٣٥ — ولكني قد بحثت فيما تقدم بحثا كافيا لبيان كيف

أنه على الرغم من واسع كرم الله ، يقع الخطأ فى الأحكام التى إصدرها على هذا النحو . وإنما تعرض هنا أيضا صعوبة تتعلق بالأشياء التى ترشدنى الطبيعة إلى وجوب اتباعها أو تجنبها . وتتعلق أيضا بالمشاعر الداخلية التى وضعتها فىّ ، لأنه يبدو لى أنى قد لاحظت فيها خطأ فى بعض الأحيان ، وأن طبيعتى قد خدعتنى مباشرة : مثال ذلك أن الطعم اللذيذ الذى يكون لقطعة من اللحم خلط بها شىء من السم قد يدعونى إلى تناول هذا السم فأكون مخدوعا . صحيح أن الطبيعة هنا يمكن أن يلتمس لها العذر ، لأنها إنما تسوقنى إلى اشتهاء اللحم ذى الطعم اللذيذ لا إلى اشتهاء السم الذى هو مجهول لديها ، بحيث أنى لا أستطيع أن أستخلص من هذا شيئا سوى أن طبيعتى لا تعرف جميع الأشياء معرفة تامة شاملة . ولا محل للعجب من هذا ، إذ أن الإنسان لما كان ذا طبيعة متناهية ، فلا يستطيع أن يظفر إلا بمعرفة محدودة الكمال .

٣٦ — غير أننا كثيراً ما نخطىء أيضا حتى فى الأشياء التى تسوقنا إليها الطبيعة مباشرة ، كما يحدث للمرضى حين يشتهون أن يشربوا أو يأكلوا الأشياء التى يمكن أن تلحقهم منها مضرة .

قد يقال هنا إن سبب الخطأ عندهم أن طبيعتهم قد فسدت ؛ ولكن هذا لا يرفع الإشكال : لأن الإنسان المريض هو حقاً من مخلوقات الله كالرجل السليم المعافى سواء بسواء ، ولذلك يتنافى مع كرم الله أن يكون للمريض دون السليم طبيعة خداعة معيبة . وكما أن الساعة المركبة من عجلات وأحجار ، حين تكون معيبة الصنع وحين لا تبين الوقت جيداً ، لا تكون أقل مراعاة لجميع قوانين الطبيعة ، منها حين ترضى رغبة الصانع كل الرضا. كذلك إذا نظرت إلى جسم الإنسان باعتباره آلة (ماكينة) قد ركبت من العظام والأعصاب والعضلات والشرايين والدم والجلد ، بحيث أنه وإن لم يكن فيه نفس لم يخل من أن يتحرك على جميع الوجوه التى يتحرك عليها الآن حين لا يتحرك بتوجيه إرادته ، ولا بالتالى بمعونة نفسه ، بل بهيئة أعضائه — إذا نظرت إلى جسم الإنسان على هذا النحو ، تبينت فى سهولة أنه يكون طبيعيا لهذا الجسم ، إذا كان مثلا مريضا بداء الاستسقاء أن يعانى جفاف الحلقوم الذى يحمل النفس فى العادة الشعور بالعطش ، وأن يكون مستعداً بهذا الجفاف لتحريك أعصابه وأعضائه الأخرى على النحو المطلوب للشرب ، ولذلك يضاعف داءه ويضر نفسه ؛ كما أن من الطبيعى له ، إذا لم يكن لديه أى انحراف ، أن ينساق إلى الشرب لمنفعته بواسطة مثل هذا الجفاف

في الحلقوم ؛ ومع أني إذا نظرت إلى الاستعمال الذي خصص له صانع الساعة ساعته ، أستطيع أن أقول أنها تتحول عن طبيعتها إذا لم تعين الوقت جيدا ؛ ومع أني كذلك إذا نظرت إلى ماكينة الجسم الإنساني باعتبار أن الله قد خلقها ليكون فيها جميع الحركات التي تكون فيها عادة ، يصح لي أن أرى أنها لا تتبع نظام طبيعتها حينما يجف حلقومها ، وأن الشرب ضار ببقائها ، إلا أني أتبين مع ذلك أن هذا النحو الأخير من تفسير الطبيعة كثير الاختلاف عن النحو الآخر ، لأن هذا النحو ليس إلا تسمية خارجية تعتمد كل الاعتماد على فكرى الذي يقارن الإنسان المريض والساعة الرديئة الصنع بالفكرة التي لدى عن إنسان صحيح وساعة جيدة الصنع ، وهذا النحو لا يطابق حقيقة الواقع ؛ في حين أني بالوجه الآخر من وجوه تفسير الطبيعة أقصد ما يوجد في الأشياء حقاً ، ومن ثم لا يخلو من بعض الحقيقة[1] .

(١) في هذا النص صفحتان غامضتان جداً ، ولست مستوثقاً من فهمها حق الفهم وربما أمكن تفسير مايقصده ديكارت على النحو الآتي : إذا نظرنا إلى البدن على انفراد (أي مستقلا عن النفس المتحدة به) ، فمن حيث إن كل شيء يحدث فيه ، حتى في حال المرض، على اطراد ومطابقة للقوانين العامة الطبيعية — شأنه في ذلك كشأن ساعة غير مضبوطة ، مهما يكن تعيينها للوقت غير صحيح، فإنها مع ذلك خاضعة للقوانين العامة الميكانيكا — نقول: إذا نظرنا إلى البدن على هذا النحو =

٣٧ — لكن لا جرم أنه وإن يكن من مجرد التسمية الخارجية بالنسبة لجسم مريض بالاستسقاء أن يقال إن طبيعته فاسدة حين يجف حلقومه دون حاجة إلى الشرب، إلا أنه بالنسبة للمركب كله، أي بالنسبة للنفس متحدة بالبدن، لا يكون ذلك تسمية محضة، بل إن من خطأ الطبيعة أن يعطش المرء حين يكون الشرب ضاراً به. ومن ثم يبقى أن ننظر كيف أن كرم الله يمنع طبيعة الإنسان، مفهومة على هذا المعنى، من أن تكون معيبة وخداعة.

٣٨ — ولكي نبتدىء هذا النظر ألاحظ هنا أولاً أن هناك فرقاً كبيراً بين النفس والجسم، من حيث أن الجسم بطبيعته منقسم دائماً، في حين أن النفس لا منقسمة. ذلك أني حين أنظر إلى

= لم نجد فيه خطأ ولا انحرافاً طبيعياً. ولا وجه لأن نرى في مرض من أمراض البدن (منظوراً إليه على انفراد) انحرافاً في الطبيعة إلا إذا افترضنا أن البدن يجب ألا يكون له قط أحوال أو حركات سوى الأحوال والحركات الموجودة فيه في العادة. لكن هذا الافتراض يكون تعسفياً: لأننا إذا افترضناه نكون نسبنا إلى البدن طبيعة ربما لا تكون هي طبيعته الحقيقية — ولكن (و « لكن » هنا تجيب على عبارة « صحيح أن » الواردة فيما تقدم) ولكن إذا اعتبرنا هذا المجموع المركب من النفس والبدن فلا ريب أن حال البدن التي وصفنا إذا كانت تولد في النفس رغبة يمكن أن تؤدي إلى هلاك البدن ذاته، فلا شك أن ذلك يكون فساداً في الطبيعة.

النفس ، أى حين أنظر إلى ذاتى من حيث إنى شىء مفكر لا أستطيع أن أميز فىّ أجزاء ولكننى أعرف وأتصور تصورا واضحا جداً أنى شىء واحد تام لا يتجزأ ومع أن النفس كلها تبدو متحدة بالبدن كله ، إلا أنه إذا انفصلت عن البدن قدم أو ذراع أو جزء آخر من أجزائه ، أعرف جيداً أن شيئا لم ينفصل عن نفسى ، وكذلك ملكات الإرادة والإحساس والتصور إلخ ، لا يقال عنها إنها أجزاء من بدنى ، لأن النفس عينها هى التى تعمل بتمامها فى الإرادة وتعمل بتمامها فى الإحساس وفى التصور الخ . ولكن الأمر على العكس فى الأشياء الجسمانية او الممتدة ، لأنى لا أستطيع ان اتخيل ان واحداً منها ، مهما يبلغ من الصغر ، الا أستطعت تجزئته بفكرى ، أو تيسر لذهنى أن يقسمه أجزاء كثيرة ومن ثم أعرف أنه منقسم : وفى هذا مايكفى لإرشادى الى أن ذهن الانسان أو نفسه مغايرة كل المغايرة لبدنه ، إن لم أكن قد عرفت ذلك من قبل معرفة كافية .

٣٩ — وألاحظ أيضا أن النفس لا تتلقى مباشرة الأثر الذى يأتى من جميع أجزاء البدن ، بل تتلقاه من المخ فحسب ، وربما من جزء من اصغر أجزائه ، أى من الجزء الذى تعمل فيه الملكة التى

يسمونها «الحس المشترك»[1] والتى كلما هيئت على نحو بعينه جعلت النفس تحس شيئا بعينه ، وإن تكن أجزاء الجسم الأخرى يمكن أن تكون مهيأة على أنحاء مختلفة، كما تشهد بذلك تجارب لا حصر لها ولا حاجة هنا إلى إيرادها .

٤٠ — وألاحظ فيما عدا هذا أن الجسم من طبيعته أنه ما من جزء من اجزائه يمكن أن يحرك جزء آخر يبعد عنه قليلا إلا ويمكن أن يحركه أيضا على النحو نفسه كل من الأجزاء الواقعة بين الجزءين ، مع أن الجزء الأبعد لا يكون له تأثير . فإذا أخذنا مثلا الحبل المشدود ا ب ج د ، وشددنا الجزء الأخير وحركناه ، فالجزء الأول (ا) لا يتحرك على نحو آخر غير الذى يمكن أن يتحرك عليه إذا شد أحد جزئيه المتوسطين (ب) أو (ج) ويبقى الجزء الأخير ساكنا . وكذلك حين أحس ألماً فى قدمى : تعلمنى الفيزيقا (علم الطبيعة) أن هذا الإحساس ينتقل بواسطة الأعصاب المنتثرة فى القدم ، وهذه الأعصاب لما كانت مشدودة كالحبال ، من القدم إلى المخ فإنها اذا شدت فى القدم تشد أيضا فى الوقت نفسه ذلك الموضع من المخ الذى تجىء منه وتنتهى اليه،

(١) يرى ديكارت أن الجسم مركب من أجزاء مختلفة، لكن جزءاً واحداً من الجسم هو على اتصال مباشر بالنفس : وهو الغدة الصنوبرية .

وتبعث بحركة قد أنشأتها الطبيعة لكي تجعل النفس تحس ألماً، كما لو كان هذا الألم في القدم. ولكن لما كانت هذه الأعصاب لابد أن تمر بالساق والفخذ والكليتين والظهر والعنق، حتى تمتد من القدم إلى المخ، فيمكن أن يحصل أنه وإن لم تتحرك أطرافها التي في القدم، بل بعض أجزائها التي تمر بالكليتين أو بالعنق، إلا أن هذا يثير في المخ نفس الحركات التي يمكن أن يثيرها فيه جرح في القدم. ويلزم تبعاً لذلك أن تحس النفس في القدم الألم عينه الذي كانت تحسه لو كان في القدم جرح، وينبغي أن يكون حكمنا على سائر المدركات الحسية الأخرى شبيهاً بهذا

٤١ - وألاحظ أخيراً أنه مادامت كل حركة من الحركات التي تحدث في الجزء من المخ الذي تتلقى منه النفس الأثر مباشرة، لا تجعلها تحس إلا إحساساً واحداً، فلا سبيل إلى أن نرتجي ولا أن نتخيل في هذا الصدد خيراً منه، اللهم إلا أن هذه الحركة تجعل النفس تحس، من بين جميع الأحاسيس التي تولدها، الإحساس الذي هو في أغلب الأحوال أنسب وأنفع لحفظ الجسم الإنساني حينما يكون في تمام الصحة. وتعرفنا التجربة أن جميع ما منحتنا الطبيعة من أحاسيس (١)

(١) يرى ديكارت أننا إنما أعطينا الأحاسيس لحفظ البدن.

هي على نحو ماذكرنا ، ومن ثمَّ لا يوجد منها شيء إلا ويظهر قدرة الله وكرمه .

٤٢ — فمثلا حين تحرك الأعصاب التي في القدم تحريكا شديدا وزائدا على المألوف ، فإن حركتها متى مرت بنخاع سلسلة الظهر حتى المخ ، تركت هناك أثرا في النفس يجعلها تحس شيئا أي ألما كما لو كان في القدم ، وبه تتنبه النفس وتتحرك إلى بذل مافي وسعها لاستبعاد علته باعتبارها خطرة وضارة جداً بالقدم .

٤٣ — صحيح أن الله كان يمكنه أن يجعل طبيعة الإنسان بحيث أن عين هذه الحركة في المخ تجعل النفس تحس شيئاً آخر مغايراً كأن تشعر بذاتها أو من حيث هي في المخ أو من حيث هي في القدم أو من حيث هي في موضع آخر بين القدم والمخ ، أو تجعلها تحس شيئاً آخر أياً ما يمكن أن يكون . ولكن شيئا من ذلك ما كان ليلائم حفظ الجسم بقدر ما يلائمه هذا الذي تشعر به النفس بالفعل

٤٤ — وكذلك عندما نحتاج إلى الشرب ، يتولد من ذلك جفاف في الحلقوم يحرك أعصابه ، ويحرك بواسطتها الأجزاء الداخلية للمخ ، وهذه الحركة تجعل النفس تحس إحساس العطش ، لأنه لا يوجد في تلك الحال شيء هو أنفع لنا من أن نعرف أننا محتاجون إلى الشرب لحفظ صحتنا ، وهكذا في سائر الحاجات .

٤٥ — ومن ثم يتبين لنا تمام التبين أن طبيعة الإنسان، من حيث إنه مركب من النفس والبدن، لا يمكن أن تخلو من الخطأ والضلال أحيانا، وذلك على الرغم من واسع كرم الله. لأنه لو كان هناك لا في القدم، بل في جزء من أجزاء العصب المشدود من القدم إلى المخ لا بل في المخ، علة تثير الحركة ذاتها التي تحصل عادة حين يكون بالقدم وجع، لأحس المرء ألما كما لو كان في القدم، ويكون الحس بالطبع ضالا، لأن حركة بعينها في المخ لما كانت لا تستطيع أن تولد في النفس إلا إحساسا بعينه، وهذا الإحساس لما كان في أغلب الأحيان يتولد عن علة جرح القدم أكثر مما يتولد عن علة أخرى في جهة أخرى، فالأقرب إلى المعقول أنه يحمل دائما إلى النفس ألم القدم أكثر مما يحمل إليها ألم أى جزء آخر. وإذا كان يحدث أحيانا أن جفاف الحلقوم لا يأتي كالمعتاد من أن الشرب ضروري لصحة البدن بل من علة مغايرة جدا، كما يحصل للمرضى بداء الاستسقاء إلا أن الأفضل بكثير أن ينخدع في تلك الملابسة من أن ينخدع دائما حين يكون الجسم معافى، وهكذا في سائر الأحوال.

٤٦ — ولا جرم أن في هذا الاعتبار نفعاً كبيراً لي، لا لتبين جميع ما تكون طبيعتي عرضة له من خطأ فحسب، بل أيضاً

ليكون تجنبه وتصحيحه أيسر وأسهل : لأنى مادمت أعلم أن جميع حواسى ترشدنى عادة إلى الصواب فى الأشياء المتعلقة بمنفعة البدن أو مضرته أكثر مما توقعنى فى الزلل ؛ ومادمت أكاد أستطيع دائماً أن أنتفع بكثير من هذه الحواس لاختيار شىء بعينه . ولما كنت أستطيع فوق ذلك أن أستخدم ذاكرتى لكى أربط المعلومات الحاضرة بالمعلومات الماضية ، وأن أستخدم ذهنى الذى سبق أن كشف عن علل أخطائى ، فينبغى ألا أخشى منذ الآن وقوع الزلل فى الأشياء التى تتمثل فى أغلب الأحيان عن طريق الحواس .

٤٧ — وينبغى أن أستبعد جميع الشكوك التى ساورتنى فى هذه الأيام الأخيرة ، وأن أعدها شكوكاً مبالغاً فيها وغير مستساغة وعلى الخصوص ما ساورنى من شك عن حال النوم التى لم أستطع أن أميز بينها وبين حال اليقظة . فالآن أجد بينهما فرقاً ملحوظاً ، من حيث إن ذاكرتنا لا تستطيع أبداً أن تربط أحلامنا بعضها ببعض ولا أن تربطها بكل ما يجرى فى حياتنا ، على ما اعتادت أن تربط بين الأشياء التى تحصل لنا فى حال يقظتنا .

والواقع أنه إذا تراءت لى فجأة وأنا فى يقظة صورة إنسان ثم اختفت فجأة ، بحيث لم أستطع أن أتبين من أين جاءت ولا إلى

أين ذهبت ،لم أكن مجاوزاً الصواب إذا حسبتها ، لا صورة إنسان حقيق ، بل شبحا أو طيفا قائما في مخي ومشابها للاشباح التي تتراءى لي في منامي . ولكنني إذا رأيت أشياء وتبينت من أين جاءت وأين هي ومتى ظهرت ، واستطعت الجمع بين مالدي من إحساس بها وبين مجريات حياتي ، فإني حينئذ أكون على ثقة تامة من أني أراها وأنا يقظان لا وأنا نائم .

وينبغي ألا أشك مطلقا في حقيقة تلك التمثلات ، إذا أهبت بجميع حواسي وذاكرتي وإدراكي لإختبارها ، فلم ينقل إلى أحدها ما ينافي ما ينقله إلىّ سائرها : لأنه يلزم من أن الله ليس بمضل أني لا أكون في ذلك من الضالين .

٤٨ — ولما كانت ضرورة الأعمال كثيرا ما تقضي علينا أن نبت في الأمور قبل أن يتيسر لنا الوقت الكافي لاختبارها بما ينبغي من عناية ، فلابد من الإقرار بأن حياة الإنسان عرضة في أغلب الأحيان للزلل في الأشياء الخاصة ، ولا بد آخر الأمر من الإقرار بقصور طبيعتنا ووهنها .

نهاية التأملات

محتويات الكتاب

محتويات الكتاب

صفحة

صفحة

صفحة

جهة الشرف » فى علتها ١٦ ـ إذا كان لدينا فكرة كمالها الوضوعى ليس فينا على جهة الصورة ولا على جهة الشرف ، فهنالك إذن خارج نفوسنا شىء هو علة لها ١٧ ـ إحصاء لأفكارنا ١٨ ـ أفكارنا عن الأشياء الجسمية ١٩ ـ أفكارنا عن الجوهر والمدة والعدد الخ ٢٠ ـ الفكرة التى لدينا عن الله لا يمكن أن تأتى منا ، وإذن فهنالك إله ٢١ ـ إننا نتصور اللامتناهى ، أى الله ، بفكرة حقيقية هى فينا على وجه ما قبل فكرة المتناهى ، أى أن إدراك الله سابق على إدراكنا لأنفسنا ٢٢ ـ إن هذه الفكرة عن الله ليست زائفة ٢٣ ـ إنها على العكس صحيحة جداً ٢٤ ـ لا يمكن أن تكون صفات الكمال التى أنسبها إلى الله موجودة فى بالقوة ٢٥ ـ الأشياء الحسية تجعلنى السبب الذى يقتضى أن تكون الفكرة التى لدى عن وجود أكمل من وجودى قد وضعها فى موجود هو أكمل شىء فى الواقع ٢٦ ـ ممّ استفدت وجودى ؟ لا يمكن أن أكون استفدته من نفسى لسببين ٢٧ ـ لو افترضت أنى كنت موجوداً دائماً فلا يلزم من أنى كنت موجوداً فى الزمان الماضى أن أكون موجوداً الآن ٢٨ ـ لم استفد وجودى من أبوى ٢٩ ـ ولا من علل أخرى ٣٠ ـ والداى ليسا علة لوجودى ولا لحفظ وجودى ٣١ ـ الله هو خالق ٣٢ ـ لا يمكن أن أكون ما أنا ، وأن تكون فى نفسى فكرة إله ، مالم يكن الله موجوداً وغير مخادع ٣٣ ـ خليق بنا أن نقف لنتم النظر فى صفات هذا الإله الكامل .

(تقديم للمترجم) ١ ـ من الميسور إذا خلصنا الذهن من الحواس أن نوجهه إلى الأشياء العقلية ٢ ـ فى ان معرفة الله بوسيلة للوصول إلى معرفة الأشياء الأخرى ٣ ـ يستحيل أن يضلنا الله ٤ ـ متى استعملنا العقل كما ينبغى لم نقع فى الخطأ ٥ ـ لا يلزم من هذا أننا لا نخطئ أبداً ٦ ـ الخطأ نقص فحسب ٧ ـ الخطأ حرمان من

صفحة

قد نحس ألماً فى جزء من أجزاء الجسم دون أن نصاب بجرح فيه
٤١ ـ أحسن ماتمناه هو أن تكون الآثار التى تنبعث إلى المخ بحيث
تحدث الأحاسيس التى هى نافعة للإنسان حين يكون سليما معافى
٤٢ ـ أى طريقة أخرى تكون اقل ملاءمة لحفظ الجسم ٤٤ ـ مثل
آخر لمنفعة مشاعرنا ٤٥ ـ يلزم عن هذا أن طبيعة الإنسان يمكن
أن يلحقها العيب ، مع أن الله رحيم بعباده ٤٦ ـ بل لكى نميز
النعم عظيم لكى نتبين خطانا ولكى نتجنبه ٤٧ ـ بل لكى نميز
اليقظة من النوم ٤٨ ـ ولكن ينبغى آخر الأمر أن نسلم بضعف
طبيعتنا ووهنها .

مؤلفات
للدكتور عثمان أمين

* « خصائص الروح الفرنسي » .
(دار النشر هوروس) القاهرة سنة ١٩٤٤

* « إحصاء العلوم » للفارابي ، مع مقدمة وتعليقات، القاهرة
الطبعة الثالثة ، مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٦٨

"L'Humanisme de F.C.S. Schiller" (Bulletin of the Faculty of Arts. vol IV. part II.) Le Caire 1936.

* « ديكارت » القاهرة سنة ١٩٤٢ (الطبعة الخامسة مزيدة
ومنقحة مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٦٥) .

"Muhammad Abduh, Essai sur ses idées philosophiques et religieuses (Ministère de l'Instruction Publique, Imprimerie Misr) Le Caire 194.

* « محمد عبده » مجموعة « أعلام الإسلام »
القاهرة سنة ١٩٤٤

* « الفلسفة الرواقية » القاهرة سنة ١٩٤٤
(الطبعة الثانية مكتبة الأنجلو ١٩٥٧)

* « شخصيات ومذاهب فلسفية » (مؤلفات الجمعية الفلسفية
المصرية) القاهرة سنة ١٩٤٥ .

* « دفاع عن العلم » لألبير بايه (مجموعة « نفائس الفلسفة الغربية » القاهرة سنة ١٩٤٦)

* « التأملات فى الفلسفة الأولى » لديكارت مع مقدمة وتحليلات وتعليقات ، القاهرة سنة ١٩٥١ .

الطبعة الرابعة ، مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٦٨

* مشروع للسلام الدائم » لإيمانويل كانط ، مع مقدمة وتعليقات (مجموعة « نفائس الفلسفة الغربية ») الطبعة الثانية

مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة سنة ١٩٦٧

* « نحو جامعات أفضل »

(مكتبة الأنجلو المصرية) القاهرة سنة ١٩٥٢

* « محاولات فلسفية » -

(الطبعة الثانية مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة سنة ١٩٦٨)

* « رائد الفكر المصرى »

(الطبعة الثانية مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٦٥)

* « تلخيص ما بعد الطبيعة » لابن رشد -

(مكتبة مصطفى الحلبى القاهرة ١٩٥٧)

Lights on contemporary Moslem Philosophy, (The Renaissance Library, cairo 1958.)

* « شيلر » (سلسلة نوابغ الفكر الغربى
دار المعارف ، القاهرة ١٩٥٨)

« Le Stoicisme et la Pensée Islamique,. (La Revue Thomiste, Paris 1959) .

* « رواد الوعى الإنسانى فى الشرق الإسلامى »
(المكتبة الثقافية ١٩٦١)

* « مبادىء الفلسفة » لديكارت »
(مكتبة النهضة العربية ، القاهرة ١٩٦٢)

* « مستقبل الإنسانية » لكارل ياسبرز
(الدار القومية ، القاهرة ١٩٦٣)

* « فى الفلسفة والشعر » لمارتن هيدجر
(الدار القومية ، القاهرة ١٩٦٣)

* « دروس الشباب فى سيرة الأستاذ الإمام » (دراسات فى الإسلام ، القاهرة ١٩٦٤) .

* «الجوانية : أصول عقيدة وفلسفة ثورة .
(دار القلم ، القاهرة ١٩٦٤)
* « فلسفة اللغة العربية - المكتبة الثقافية ١٩٦٥
* « رواد المثالية فى الفلسفة الغربية »
دار المعارف - القاهرة ١٩٦٧
* « نظرات فى فكر العقاد » - المكتبة الثقافية ١٩٦٦
* « فى اللغة والفكر » - معهد الدراسات العربية ،
القاهرة ١٩٦٧
* « رود المثالية فى الفلسفة الغربية » .
دار المعارف - القاهرة ١٩٦٧

رقم الايداع ٣٥٢٨ / ١٩٨٠

DESCARTES

MÉDITATIONS
MÉTAPHYSIQUES

TRADUCTION ARABE

Avec une introduction, des notes

et des analyses

PAR

OSMAN AMINE

Professeur de Philophie

à l'Université du Caire

QUATRIÈME ÉDITION